

Abschlußarbeit
zur Erlangung
des Magister Atrium
am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
der
Johann Wolfgang Goethe-Universität

Kulturkritik und Wissenschaftsbild

bei
Friedrich Nietzsche
&
Max Weber

Ein Vergleich

Vorgelegt von:

Christian Vas

aus Bukarest

25. Februar 2002

1. Gutachter: Prof. Dr. Hansfried Kellner
2. Gutachter: Prof. Dr. Karl Friedrich Bohler

Die wahre Welt haben wir abgeschafft:
welche Welt blieb übrig?
die scheinbare vielleicht?
...Aber nein!
mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft![†]

[†]Nietzsche: Götzen-Dämmerung, (vgl. Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta, München: Hanser, 1954. Bd. 2, S. 963

Inhaltsverzeichnis

Kleines polemisches Vorwort	I
Erläuterung zur Zitierweise	III
Einleitung	V
I. Friedrich Nietzsche	1
1. Selbstaufhebung der Kultur als Nihilismus	3
1.1. Prolog zur Philosophie Nietzsches	4
2. Leben und der Wille zur Macht	5
2.1. Der Lebensbegriff	5
2.2. Der Willen zur Macht	8
2.3. Der historische Prozeß des Nihilismus	16
3. Überwindung des Nihilismus	19
3.1. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen	19
3.2. Zeitlichkeit als Innerweltliches Ereignis	20
3.3. Zeitlichkeit und Innerweltliche Verantwortung im Dasein	22
4. Historische Varianten des Nihilismus	25
4.1. Der historisch prozessuale Ablauf des Nihilismus	28
4.2. Der Ursprung des tragischen Bewußtseins als Daseinsauslegung . . .	29
4.3. Die erste Wurzel des europäischen Nihilismus	31
4.4. Die zweite Wurzel des europäischen Nihilismus	33
5. Historischer Sinn als Genealogie	39
6. Die Ambivalenz der Wissenschaft	49
II. Max Weber	55

7. Mit und gegen Nietzsche	57
8. Rationalisierungs-,Entzauberungs-, Modernisierungsprozeß	69
8.1. Theoretische Konzeption	69
8.2. Elf Thesen zur »Vergleichbarkeit«	74
9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung	83
9.1. Die Theodizee des Leids und des Glücks	83
9.2. Rationalisierung im Religiösen als Versachlichung des Charismas . .	88
9.3. Die zwei Wege der Heilsmethodik: Mystik und Askese	90
9.3.1. Weltflüchtige und innerweltliche Mystik	90
9.3.2. Weltflüchtige und innerweltliche Askese	91
9.3.3. Kulturkritische Aspekte Webers	106
10. Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft	113
10.1. Exkurs	113
10.2. Wissenschaftslehre	115
10.2.1. Das Postulat der Wertfreiheit	115
10.2.2. Das Prinzip der »objektiven Möglichkeit«, der »adäquaten Verursachung« und der Verstehensbegriff	121
Literaturverzeichnis	139

Kleines polemisches Vorwort

Der Titel der Arbeit würde, sofern es für dieses »Gesellenstück«, genannt Magisterarbeit, denn mehr als drei von »Amtswegen« verpflichtete Leser gäbe, in Soziologenkreisen immer noch mindestens Verwunderung erzeugen, wenn nicht gar auf schiere Ablehnung stoßen. Denn, Max Weber wurde in seiner Rezeptionsgeschichte nur selten* in Zusammenhang zu Nietzsche betrachtet.

Ablehnung würde solch ein Thema vor allem bei jenen Interpreten Webers hervorrufen, die ihn als den reinen Methodiker und Wegbereiter einer *bestimmten*[†] Art der Soziologie betrachten. Würde man als Indiz für die »richtige« Interpretation eines Autors die Anzahl der Veröffentlichungen zu einem bestimmten Thema ansehen, das auch tatsächlich bei dem Autor auftaucht, so wäre der »richtige« Weber, oder, um es weniger provokant zu formulieren, das Wichtigste an Weber, der Methodologe respektive die Methodologie aus „Wirtschaft und Gesellschaft“, dem „Objektivitäts-Aufsatz“ und weitere Veröffentlichungen aus dem Sammelband der „Wissenschaftslehre“, wie dies in jedem Lehrbuch der Soziologie nachzulesen ist.

Ganz abgesehen von der »objektiv« schwer zu beantwortenden Frage, ob die Methode; betrachtet als *nur* Methode, das »Interessanteste« an Webers Werk ist - und ob man diesen Teil so ohne weiteres aus dem Gesamtwerk isolieren kann; worauf noch weiter unten eingegangen werden soll, scheint es mir angebracht, die Auswahl des Themas, in einem vielleicht etwas »aufgeblasen« wirkenden »als ob«, gegenüber all jenen entstandenen Schulrichtungen zu legitimieren, die als *das* Wichtigste ausschließlich die Methode sehen - ohne dabei den Verdienst Max Webers schmälern zu wollen, den er sich durch seine Rezeption für die Entstehung *mehrerer* deutscher Soziologien erworben hat. Denn faktisch kommt bislang keine theoretische Soziologie an dem Namen Max Weber vorbei - unabhängig davon ob sie ihn negiert, oder ihn als »Gewährsmann« deklariert.

*Sieht man einmal in der »frühen« Rezeptionsgeschichte, von Mommsen, einigen Hinweisen bei Jaspers und Baumgarten ab. Was die neuere Rezeptionsgeschichte angeht sind seit Anfang der achtziger Jahre vermehrt Aufsätze (z.B. Tyrell, Hennis, Baier, u.a.) und Dissertationen (vgl. z.B. Germer, Craiger) zum Thema erschienen.

[†]So z.B. Interpretationen die Weber allein aus dem Blickwinkel eines Vorläufers des Strukturfunktionalismus betrachten; vgl. Friedrich H. Tenbruck, Abschied von der »Wissenschaftslehre« ?; In: Johannes Weiß (Hrsg.), Max Weber heute, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 90 ff.

Erläuterung zur Zitierweise

Von der rein technischen Seite kommen zwei Arten von Anführungszeichen vor, die unterschiedliches symbolisieren. Die deutschen Anführungszeichen die - Ausnahme bestätigt die Regel, markieren „Anfang und Ende“ eines Zitates, während die französischen »Anführungszeichen« wiederum zwei Funktionen haben. Zum einen kennzeichnen sie innerhalb eines Zitates weitere zitierte oder vom zitierten Autor »in Anführungszeichen« gesetzte Stellen, zum zweiten erfüllen sie innerhalb des selbst verfaßten Textes jenen sprichwörtlichen Zweck des in-Anführungsstrichensetzens, so signalisieren sie die Abstandnahme der getroffenen Prädikation oder Attributierung und der damit verbundenen Konnotation, der inflationäre Gebrauch - insbesondere im Nietzscheil - kündigt von der Ohnmacht des zu treffenden Ausdrucks, dieser wiederum ist in der Sperrigkeit Nietzsches Sprache sich in ein Begriffsgebäude einzufügen zu lassen begründet.

Im Nietzscheil selbst wurde sowohl die kritische Studienausgabe von Colli & Montinari benutzt, als auch die Ausgabe von Schlechta dabei wurde wie folgt verfahren:

Bei der Schlechta Ausgabe erfolgt die Zitation:

Nietzsche, Schlechta: Titel der Schrift, falls Vorhanden Paragraph, Band bei Schlechta, Seitenzahl

Bei der Colli & Montinari Ausgabe erfolgt die Zitation:

KSA, Kürzel des Titels, Band, Seitenzahl

Folgende Kürzel entsprechen folgenden Schriften:

GM	=	Genealogie der Moral
GD	=	Götzen Dämmerung
FW	=	Fröhliche Wissenschaft
Z	=	Also sprach Zarathustra
UZ I-IV	=	Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV
NF	=	Nachgelassene Fragmente

Einleitung

Die Trennung des Methodikers von dem Kulturtheoretiker und -kritiker Max Weber erscheint insofern ungerechtfertigt, da Weber, betrachtet man seine Stellungnahmen zur „Moderne“, der Wissenschaft, dem Wissenschaftsbetrieb oder seine Positionierung in der Werturteilsdebatte seiner Tage, insbesondere seine Historismuskritik, so wird man gewahr, daß er seine methodischen Schriften »für« solche Debatten entwickelte. Weber verstand sich vorrangig als *empirischer* Forscher, seine methodischen Schriften entwickelte er beim *Durchgang* durch das empirische Material und in oppositioneller Haltung zu einem »falsch« verstandenem Historismus oder allgemeiner: einer »falschen« Geschichts- bzw. Kulturauffassung. Er wehrte sich gegen jegliche »gesetzzuchende« Geschichtsauffassung, sei es die materialistische Betrachtungsweise eines Vulgärmarxismus, die Nationalökonomie, die zu diesem Zeitpunkt die Entdeckung des Grenznutzentheorems feierte und sich anschickte dieses zum universalen Erklärungsmodell menschlichen Handelns zu erheben, einem der »absoluten« Wissenschaftsgläubigkeit verschriebenen Positivismus, oder der von ihm geißelten Praxis einer „Kathederwissenschaft“, die politische Werturteile im Gewand der Wissenschaft vortrug¹. Gegen all diese Positionen setzte sich Max Weber zur Wehr, da seine aus dem *Material* gewonnenen Forschungsergebnisse - auf einem andern Weg »verarbeitet«, ihn auf ein andere »Auffassung« der Geschichte und Wissenschaften schließen ließ. Hierunter ist die „Grundfragestellung“ Webers, die er in materialen Arbeiten nachzuweisen suchte zu verstehen - die vielzitierte These von der „Entzauberung der Welt“, aufgrund der Entstehung eines „spezifischen Rationalismus“, der historisch nur im Okzident auftrat. Diesen Umstand gilt es zu berücksichtigen, wenn man zu einem »tieferen« Verständnis, der Wissenschaftslehre Max Webers gelangen möchte - die Betrachtung der Wissenschaftslehre ist ohne den Kulturtheoretiker und -kritiker zumindest

¹„Was er unerträglich fand(Weber, Anm. C.V), war die unkritische Vermischung beider Sphären (politischer und wissenschaftlicher, Anm. C.V.), insbesondere in der Form der Inanspruchnahme des Katheders für die Vertretung politischer Werturteile. Zweierlei war unbedingte Voraussetzung, zum ersten die möglichst offene Deklaration des jeweils eigenen Standpunktes, zum zweiten die konsequente Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Analyse und politischen Prämissen bzw. politischen Folgerungen. Werte und wissenschaftliche Deduktionen waren je für sich genommen auf ihre Geltung hin zu prüfen; erstere aufgrund persönlicher Optionen, letztere aufgrund rationaler Kriterien. Keinesfalls wollte er jedoch damit einem »werturteilsfreien«, d.h. wert- bzw. politikfernen, rein positivistische verstandenen Wissenschaftsbegriff das Wort reden.“ (Wolfgang J. Mommsen: Politik und politische Theorie bei Max Weber, aus: Johannes Weiß (Hrsg.): Max Weber heute; Erträge und Probleme der Forschung, S. 521)

»unvollständig«².

Betrachtet man zusätzlich innerhalb der Rezeptionsgeschichte, die komplizierte Editionsgeschichte des Gesamtwerkes Max Webers, so ergeben sich zusätzliche »Schwierigkeiten«. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: erfuhr das sog. Hauptwerk „Wirtschaft und Gesellschaft“ eine große »Wirkung«, im Sinne einer verbreiteten Rezeption in Soziologenkreisen, doch kümmerte sich das »Fach« kaum darum, daß genau jenes Hauptwerk eine Zusammenstellung von Texten aus unterschiedlichen Zeiten Webers darstellt, die Johannes Winkelmann als Herausgeber des Werkes besorgte. Die Berufung auf die Methodologie erfolgte zu großen Teilen unter Berufung auf „Wirtschaft und Gesellschaft“³ und wurde so behandelt als ob es eine »letztgültige Schrift« Webers wäre, die, als letztgültige über alle Zweifel erhaben wäre⁴.

Faßt man dieses »Wechselspiel« von materialen Arbeiten und methodologischen Schriften näher ins Auge, kristallisiert sich ein Kulturverständnis Webers heraus, daß Affinitäten zu jenem Nietzsches besitzt. Einerseits ergeben sich gewisse Berührungspunkte innerhalb der Grundvoraussetzungen, oder wie es bei Weber heißt: den „letzten Wertvorstellungen“⁵, und andererseits gelangt er aus seinen Analysen heraus zu nietzscheaffinen Punkten. Sowohl die letzten Wertvorstellungen, als Grundvoraussetzungen von Weber genommen, als auch die aus seinen Analysen stammenden Resumés, aus denen sich letztlich seine Kulturkritik speist, enthal-

²So schrieb Tennbruck gegen eine Verkürzung der Wissenschaftslehre auf „ein paar Gebrauchsregeln für eine kopflose Empirie“: „Demgegenüber legte ich dar, daß Weber die methodologischen Fragen grundsätzlich für sekundär hielt und sie nur dann und dort behandelte, wo sie die »Logik« der Kulturwissenschaften zu verunsichern drohten. Diese Lage hielt er seinerzeit für gegeben angesichts des machtvollen Vordrängens des »Naturalismus«, speziell des Positivismus und der »abstrakten« Nationalökonomie einerseits, des Rückzugs der Geisteswissenschaften auf den »Intuitionismus« andererseits.“ (s.o.)

³vgl. F. Tennbruck, s.o. S. 93ff.

⁴Vgl. zu der Problematik: was ist Webers Hauptwerk und was sein Lebenswerk - wie wurde dies interpretiert? und die dahinterstehende Frage: *nur* Methodologe oder universalhistorischer Theoretiker der innerreligiösen Rationalisierungsprozesse, den nach wie vor hervorragenden Aufsatz: Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 663-703

⁵Zwar äußerte sich Weber in Gesprächen oft gegenteilig, daß er keinen „Oberwert“ habe, so berichtete er E. Staudinger, von diesem befragt nach seinen letzten Werten, folgende Metapher: „Stellen sie sich einmal vor, an der Decke meiner Studierstube hängen Geigen, Pfeifen und Trommeln, Klarinetten und Harfen. Bald tönt das eine Instrument, bald das andere. Die Geige spielt, das ist mein religiöser Wert. Dann klingen Harfe und Klarinette, und ich fühle meinen Kunstwert. Dann tönt die Trompete, das ist mein Freiheitswert. Und mit den Lauten von Pfeifen und Trommeln fühle ich den Vaterlands- wert. Die Posaune weckt die verschiedenen Gemeinschaftswerte, Solidarität. Manchmal haben sie Dissonanzen. Und nur begnadete Menschen vermögen daraus eine Melodie zu machen, die Propheten, Staatsmänner, Künstler, die mehr oder weniger charismatischen Menschen. Ich bin Gelehrter, der Erkenntnisse auch für den Gebrauch arrangiert. Meine Instrumente stehen in Büchergestellen, doch diese Instrumente »tönen« nicht.“ (Aus: Philippe Despoix, Ethiken der Entzauberung; Zum Verhältnis von ästhetischer, ethischer und politischer Sphäre am Anfang des 20. Jahrhunderts, Philo Verlag, 1998, S. 63) In dieser Metapher drückt sich sein Skeptizismus, sein Verständnis vom „Kampf der Wertsphären im Individuum gegeneinander“, sowie die „Klarheit“ als *die* Tugend des Gelehrten aus - Positionen, die sich in Nietzsches Werk gleichfalls Nachweisen lassen

ten zwar affine Punkte zu Nietzsches Kulturauffassung, diese sind zum einen aber schwer zu fassen und zum anderen schwer darzustellen. Dies weil es in Webers Texten wenige direkte Bezüge, im Sinne von Zitaten, aus Nietzsche gibt und man aus diesem Grund genötigt ist andere Wege zu beschreiten, die interpretationsgebunden sind.

Fragt man sich, warum es nur so wenige direkte Bezüge bei Weber gibt, muß man darauf verweisen, daß zu Zeiten Webers die Nietzsche-Rezeption ihre zweite »Hochblüte« feierte und Weber davon ausgehen konnte, daß Anspielungen auf Nietzsche auch dann verstanden wurden, wenn er nicht explizit genannt wurde. Innerhalb dieser zweiten »Hochblüte« der Nietzsche-Rezeption wurde in Nietzsche nicht mehr, wie in der ersten, der Zerstörer des Wertekosmos und der Verfechter eines extremen Individualismus als Wille zur Macht gesehen, sondern der schonungslose Kritiker dem die okzidentale Kultur-Entwicklung zum Problem wird. So werden seine Erkenntnistheorie, seine Darlegungen zu Plato, dem Christentum, Sokrates und der Wissenschaft zu viel diskutierten Themen dieser Zeit⁶. Hinzu kommt, daß um 1900, das optimistisch positivistische Menschenbild zunehmend an Glaubwürdigkeit verliert und der damit verbundene Fortschrittsglaube deutlich an Wirkkraft einbüßt, das Bewußtsein in einer Zeit des Umbruchs zu leben wird zum Allgemeingut - ein Krisenbewußtsein zwischen zwei »Welten« zu stehen setzt ein. Keiner hat die Probleme die solch ein Krisenbewußtsein mit sich bringt so deutlich dargestellt wie Nietzsche⁷.

Daß Nietzsche für Weber persönlich eine bedeutende Rolle spielte geht aus einer Stellungnahme von ihm hervor, die er anläßlich einer Diskussion mit Oswald Spengler geäußert haben soll, der sich abwertend über Nietzsche und Marx äußerte⁸:

„Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, daß er gewichtigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht leisten könnte, ohne die Arbeit, die diese beiden getan haben, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt.“⁹

⁶Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 62 ff.

⁷So schätzt sich Nietzsche in „Ecce homo“, „Warum ich so weise bin“ selbst ein: „Das Glück meines Daseins, seine Einzigkeit vielleicht, liegt in seinem Verhängnis: ich bin, um es in Rätselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt. Diese doppelte Herkunft, gleichsam aus der obersten und der untersten Sprosse an der Leiter des Lebens, décadent und Anfang zugleich - dies, wenn irgend etwas, erklärt jene Neutralität, jene Freiheit von Partei im Verhältnis zum Gesamtproblem des Lebens, die mich vielleicht auszeichnet. Ich habe für die Zeichen von Aufgang und Niedergang eine feinere Witterung als je ein Mensch gehabt hat, ich bin der Lehrer par excellence hierfür - ich kenne beides, ich bin beides.“ (Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe: Warum ich so weise bin*, Nietzsche-W Bd. 2, S. 1070)

⁸Ein weiteres Indiz dafür, daß sich Weber intensiver mit Nietzsche auseinandergesetzt ist der Umstand, daß sein Exemplar von Simmels Buch „Schopenhauer und Nietzsche“ eindeutige Spuren des Durcharbeitens aufwies.

⁹Eduard Baumgarten: *Max Weber Werk und Person*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964, Anm. S. 554f

So bleibt, ist man denn an einer Darstellung dieser affinen Punkte interessiert, nur übrig, über bestimmte Themenfelder, die bei beiden Denkern behandelt werden, Bezüge herzustellen - fraglos ist diese Verfahrensweise angreifbar!

Die wenigen direkten Bezüge, die sich in Webers Werk finden lassen sind aber „nicht zufällig an solchen Stellen, an denen Weber auf grundlegende weltanschauliche Probleme oder welthistorische Perspektiven zu sprechen kommt“¹⁰. Dieser Umstand verweist auf eine „Wahlverwandtschaft“ die auf einer fundamentalen Ebene liegt¹¹. Diese gemeinsame fundamentale Ebene läßt sich nach K. Fischer und im heutigen Sprachgebrauch als Perspektive der „zivilisationstheoretischen“¹² Kulturkritik“ auffassen¹³.

Versucht man in einer ersten Skizze die Affinitäten, aber auch die erheblichen Abweichungen beider Denker zu verdeutlichen, so kann man Fischers Ansatz der Perspektive der „zivilisationstheoretischen Kulturkritik“ aufgreifen, wobei beiden als theoretische Grundfigur eine jeweils in anderer Weise ausgearbeitete Variante der „Dialektik der Aufklärung“ dient, bei Nietzsche als Nihilismusthese gefaßt und in den Arbeiten Webers als historisch substantiellere Weiterentwicklung in der Rationalisierungsthese.

Diese These wird innerhalb dieser Arbeit als interpretative Grundmatrix benutzt, die den Vergleich von Weber und Nietzsche ermöglicht. Aus dieser Sicht ergeben sich – rückblickend betrachtet, zwei „Hauptlinien“, die Weber und Nietzsche als *Theoretiker einer zivilisationstheoretischen Kulturkritik* genommen, gemeinsam sind – auch wenn diese in ihrer konkreten Ausführung von beiden auf andere Weise beschritten worden sind, zum einen die Rationalisierungsdynamik versus die Nihilismusthese, zum anderen die Wissenschafts- und Modernitätskritik beider. Daß man damit weder Weber noch Nietzsche in vollstem Sinne des Wortes *gerecht* werden kann liegt in der Natur des Ansatzes, denn um diesen zu verwirklichen muß man auf andere Aspekte verzichten, so daß sowohl von Weber als auch von Nietzsche ein »geglättetes« Bild herauskommt. Betont sei an dieser Stelle auch, daß es in dieser Arbeit *nicht* darum geht, den Einfluß Nietzsches auf Weber nachzuweisen, sondern lediglich darum gewissen affinen Punkten auf die Spur zu kommen, die letztlich, was ihr Gemeinsamkeit angeht, auf eine Wahlverwandtschaft im Verständnis der okzidentalen Kultur hinauslaufen. Beide Denker waren viel zu »un-

¹⁰Wolfgang J. Mommsen, Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers, in: Historische Zeitschrift, 1981, S.35-64, S. 39

¹¹Vgl. Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 64 ff.

¹²Zwar vermeidet Weber den Begriff Zivilisation weil dieser, zu seiner Zeit als Gegensatzbegriff zum Kulturbegriff stand, oder hierarchisch über dem Kulturbegriff angesiedelt wurde, doch spricht dieses „Vermeiden“ aus heutiger Sicht nur aus, daß „der Verzicht auf den Zivilisationsbegriff logisch nur sinnvoll möglich ist, wenn mit ihm nichts anderes oder gar gegensätzliches verbunden wird als mit dem Begriff der Kultur“. (Karsten Fischer: Verwilderte Selbsterhaltung: zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin, Akd. Verl. 1999, S. 81)

¹³Vgl. Karsten Fischer: Verwilderte Selbsterhaltung: zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin, Akd. Verl. 1999, S. 74-100

abhängig« als daß man von einem »Haupteinfluß« sprechen kann. Zu guter Letzt sei noch auf einen wesentlichen Unterschied, was die »Intentionen« beider Denker angeht, hingewiesen: Nietzsche war mit seiner Philosophie *auch* auf der Suche nach einer Möglichkeit der Überwindung des von ihm diagnostizierten Nihilismus. Eines seiner Ziele war es nach einem philosophisch »legitimen« Nachfolger des toten Gottes zu suchen, oder anders formuliert nach einer metaphysikfreien Grundlegung einer Ethik. Als Auftakt dazu begriff er seine Lehre vom „Willen zur Macht“ und „die ewige Wiederkunft des Gleichen“ – in seinen Worten sollte dies »das neue Schwergewicht“ sein; während Weber's Analyse sich an der Frage des Einflusses der kulturbedeutsamen »Wert-Ideen« auf die Lebensführung, insbesondere das wirtschaftliche *Handeln* orientierte und er anstrebte diese idealtypisch und ursächlich erklärend nachzuweisen – sich damit im Gegensatz zu Nietzsche *auf* dem Boden der Wissenschaft und nicht der Philosophie bewegte.

Teil I.

Friedrich Nietzsche

1. Selbstaufhebung der Kultur als Nihilismus

Bei Nietzsche spielt in der Auffassung der Selbstaufhebung¹ der christlichen Moral das Nihilismuspostulat, als Genealogie der Moral begriffen, die entscheidende Rolle. Der Nihilismusbegriff steht bei Nietzsche in engem Zusammenhang zu seinem Lebens- und Weltbegriff. Ähnlich wie Weber, geht Nietzsche dabei von der Leidens-, oder weiter gefaßt: der Sinnproblematik aus, deren Beantwortung als ein »Grundbedürfnis« des Menschen angesehen wird.² Das »Grundbedürfnis« könnte auch so ausgedrückt werden, daß der Mensch einen »sinnvollen« Kosmos als »Schutzhülle« in der er lebt *nötig* hat. Nietzsche geht bei den »Ursprüngen« der Menschheit von einer aristokratisch-naiven Weltauslegung aus, bei der der »Starke«, der Wertsetzende war und damit als aktiver wertsetzender Mensch eine rein diesseitige, lebensbejahende Haltung zur Welt und zum Leben einnahm. Mit der Durchsetzung der christlichen Religion, die Nietzsche im Gegensatz zu Weber ausschließlich als Morallehre betrachtet, werden diese Werte entwertet und machen einem jenseitigen – diesseitsverneinenden Welt- und Lebenskonzept platz. In der christlichen Religion als Morallehre betrachtet, ist mit dem Postulat des »absolut wahr« und »gut« Seienden Gottes innerhalb der Theodizee auch der Keim des Nihilismus eingelegt. Denn mit der moralischen Wertung des unbedingten Willens zu einer absoluten Wahrheit, wendet sich Nietzsche zufolge dieser Wille gegen sich selbst und befragt seine Grundlage – um festzustellen das es von Anfang an keine gab.³

¹So Nietzsche in einer Nachlaßnotiz aus den achtziger Jahren: „Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung – und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzutun, gerade als Stimulans. Wir konstatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Wert zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten. *Dieser Antagonismus – das, was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen – ergibt einen Auflösungsprozeß.*“ (Hervorhebung von mir, C.V.) (Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Nietzsche-W Bd. 3, S. 852)

Anmerkung: Diese »Gedankenfigur«, des *nicht mehr erlaubt*, taucht gleichfalls in Anlehnung an Nietzsche bei Webers Wissenschaftsverständnis auf.

²„Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen“... (Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Genealogie der Moral, W Bd. 2, S. 1143)

³Vgl. E. Fink: „Die grundsätzliche Auffassung Nietzsches ist hier, daß nicht durch ein zufälliges Ereignis oder einen neuen Lebensimpuls die bisherige Moral zu Ende kommt, sondern allein als ein historisches Zuendegehen, Zuendelaufen ihres Ansatzes; die Geschichte bringt an den Tag, was als Keim der Selbstauflösung von Anfang an in der moralistischen Weltauslegung steckt. Sie hebt sich selbst auf,

1. Selbstaufhebung der Kultur als Nihilismus

„Sinn Zweck und Ordnung waren gottgegeben, ewig und unantastbar – und förderten doch die Entwicklung zum Nihilismus. Denn im Rahmen christlicher Moral existiert die Tugend des Willens zur Wahrhaftigkeit. Unter ihrer Federführung alles betrachtend, richtet die Moral schließlich den offenen Blick auf sich selbst und erkennt die eigene Basis als unhaltbar. Dies »ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet« (KSA, GM, 5, 409).“⁴

Diese Konstellation gilt es vor Augen zu haben, wenn die mittlerweile verblaßte, abgegriffene und zu einem wie auch immer gearteten Selbstverständnis gekommene Formel vom „Tod Gottes“ die Rede ist. Nietzsche hat aus dieser Nihilismusthese für die Anforderungen einer Philosophie nach seinem Verständnis die radikalsten Konsequenzen gezogen.⁵

1.1. Prolog zur Philosophie Nietzsches

Der Nihilismusbegriff wird von Nietzsche auf mehreren Ebenen *gleichzeitig* und als *Wechselspiel* beschrieben. Zum einen läßt sich eine »analytische« Ebene ausmachen, die in Zusammenhang mit einer »historischen« Ebene gebracht wird, und ihre Entsprechung auf individueller Ebene in drei Formen einer »psychologischen Befindlichkeit« der im Nihilismus stehenden »Seele« findet.

Versucht man in einem ersten Anlauf die »analytische« Ebene zu beschreiben, kommt es Nietzsche nach zu einer nihilistischen Weltkonzeption, sobald eine *insofern* »einheitsstiftende« Weltkonzeption »aufgestellt« wird, die versucht die Welt als „Sein des Seienden“ *fest-zu-stellen*. Oder, anders ausgedrückt sobald: ein festgestelltes »Sein« als »bleibendes«, »ewiges« im »Welt-Werden« hypostasiert wird, und sich mit solch einer Weltauslegung von der Auffassung der Welt als „reines Werden“ abgewendet wird. Bei solch einer Welt-Konzeption kommt es notwendig, zu einer Trennung von »Sein« und »Werden«. Weil im »fest gestellt sein« des »Seienden« ein »Außerweltlich« »Seiendes« als ewig »Seiendes« postuliert wird, das somit, weil mit dem Prädikat des Ewigen versehen *über* das diesseitige Werden gestellt wird und damit dieses »Sein« gewissermaßen auf »Nichts« weiter gebaut ist als der *Wertsetzung* auf das »Ewige«.

sie ist in verdeckter Weise von Anfang an schon nihilistisch; aber der Geschichtsgang muß durchlaufen werden. Die Moral stirbt an sich selbst: die metaphysische Ontologie beendet sich in ihrer Geschichte. Wir stehen mitten drin in dieser Endphase, in dieser Eschatologie der Metaphysik, mitten im Sterben Gottes. Mit dem Nihilismusproblem sieht Nietzsche die geschichtliche Situation, unser Erbe und böses Erbteil.“ (Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 151)

⁴Andrea Germer: Wissenschaft und Leben; Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht, 1994, S. 26

⁵Vgl. hierzu: Volker Gerhardt: Experimental-Philosophie, in: Pathos und Distanz; Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Reclam, Stuttgart, 1988, S. 163ff.

2. Leben und der Wille zur Macht

2.1. Der Lebensbegriff

An dieser Stelle muß auf Nietzsches Grundpositionen eingegangen werden, die ihm diesen Standpunkt ermöglichen. Der zentrale »Begriff« ist dabei, wie bereits angedeutet sein Verständnis vom »Leben«. Es handelt sich nicht im strengen Sinne um einen Begriff, sondern um ein Sammelbecken für das letztlich unbeschreibbare des ganzen Welt-Habens des Menschen. In engem Zusammenhang zum »Lebensbegriff« stehen die in Nietzsches Spätphilosophie entwickelten »Konzepte« der Beschreibung des »Habens des Menschen-Welt-Ganzen« als „das ewige Werden“ und dem Leben als „Wille zur Macht“, (in dem die „Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen“ inbegriffen ist) je nach Interpretation.

Nietzsche faßt seinen Lebensbegriff gegen das Urteil der „Weisesten aller Zeiten“, die das Leben als „verdammtes“ verurteilten, d.h. zunächst einmal positiv, lebensbejahend.¹ Nietzsche stellt zunächst Leben im Gegensatz zum Unlebten und da es ihm vorrangig um das menschliche Leben geht, kann man von einem „anthropologisch eingegrenzten Begriff des Lebens“² bei ihm sprechen. Ein weiteres Merkmal ist, daß Leben in Bezug auf die menschliche Existenz schon immer als »Handeln«, »Praxis«, als ein „auf einen Zweck hin orientiertes Tätigsein“ begriffen wird. Leben verweist so aus sich selbst heraus auf ein schaffendes, schöpferisches, kreatives Bauen.³ Mit inbegriffen im Schaffen ist die Zerstörung, das Neue wird auf Kosten des Alten geschaffen, ist zugleich ein Auf- und Niedergang, ein überwinden.⁴ In seiner Spätphilosophie geht der »Lebensbegriff« in der Charakterisierung des „Lebens als Wille zur Macht“⁵ auf. Anfangs nur auf Lebendiges bezogen weitete Nietzsche ihn auf Unlebendiges aus und verstand ihn dann letztlich als dem Menschen immanenten »Seinsprinzip«. Alle Menschen-Dinge wurden ihm so ein Ausdruck des „Willens

¹„Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nichts... Immer und überall hat man aus ihrem Munde denselben Klang gehört, – einen Klang voll Zweifel, voll Schwermuth, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. (KSA, GD, Bd.6, S. 67)

²Volker Gerhardt: Leben und Geschichte, in Pathos und Distanz, Reclam, Stuttgart, 1988, S. 139

³Vgl.: Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 31

⁴So läßt sich Nietzsches Position *gegen* alle Weisen und das Leben als expansive, auch zerstörerische Kraft an folgendem Zitat verdeutlichen: „Was heißt Leben? – Leben – das heißt: fortwährend Etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben – das heißt: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben – d.h. also: ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein? – Und doch hat der alte Moses gesagt: »Du sollst nicht tödten!«“ (KSA, FW, Bd.3, S. 400)

⁵Wo ich lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht...(KSA, Z, Bd. 4, S. 147)

2. Leben und der Wille zur Macht

zur Macht“. Wobei er bestritt, das es *den* Willen zur Macht gibt, beispielsweise den schopenhauerischen »blinden Willen« als metaphysischen Seinsgrund.⁶

Sowohl der „Wille zur Macht“ in der Spätphilosophie, als auch die Charakterisierungen des „Lebens“ in der Frühphilosophie ruhen bei Nietzsche auf der Daseinsauslegung des Menschen und zielen nicht darauf ab im Sinne einer vorkantischen, vorkritischen Metaphysik das „Sein des Seienden“ zu erfassen⁷. Doch was bedeutet das? Nietzsche zieht die radikalsten Konsequenzen aus der »Wertfrage«, die bei ihm zur »Sinnfrage« wird. War die Wertfrage bei Kant und Schopenhauer schon unter Prämissen gestellt, die alle Aufmerksamkeit auf den Menschen lenkten, so folgert er daraus, daß die Wertfrage von sich aus *ausschließlich* auf den Menschen zurückverweist – er macht ernst mit dem subjekt-relativen Charakter von Werten⁸. Denn:

„Werte« gibt es < es nämlich nicht so, wie es seltene Güter gibt; sie gehören nicht zur Menge der Gegenstände, und es genügt auch nicht, sie als bloße Relationsgrößen anzusehen. Werte »gelten« und kommen so nur in Beziehung auf Wesen vor, die sie in irgendeiner Form nötig haben. Der Wert verweist auf einen Mangel; er ist ein Zeichen für die Bedürftigkeit des Menschen, der sich mit seiner Hilfe darüber verständigt, was er braucht oder zu brauchen meint.“⁹

Werte »regulieren« somit den Lebensvollzug des Menschen, sie schließen den Horizont ab und ermöglichen so sein Handeln, sie fokussieren die Aufmerksamkeit und blenden anderes, störendes aus. Mit einer Wertsetzung stellt sich der Mensch in den Mittelpunkt seiner Welt und kann seine Kräfte bündeln. Bezogen auf den »Quellpunkt« des Handelns betont Nietzsche die Funktion des »Wertes« als den einen, der sich gegen alles andere wendet und deshalb über allem steht, als Bedingung der Möglichkeit des *entscheidenden, sinnvollen* Handelns überhaupt – ein „unhistorischer“ »Augenblick, Zustand« der Historie ermöglicht¹⁰.

„Wo finden sich Taten, die der Mensch zu tun vermöchte, ohne vorher in jene Dunstschicht des Unhistorischen eingegangen zu sein? Oder um die Bilder beiseite zu lassen und zur Illustration durch das Beispiel zu greifen: man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen großen Gedanken, herumwirft

⁶„[...]Ist »Wille zur Macht« eine Art »Wille« oder identisch mit dem Begriff »Wille«? Heißt es so viel als begehren? oder kommandieren? Ist es der »Wille«, von dem Schopenhauer meint, er sei das »An sich der Dinge«? Mein Satz ist: daß Wille der bisherigen Psychologie eine ungerechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen gar nicht gibt, daß, statt die Ausgestaltung eines bestimmten Willens in viele Formen zu fassen, man den Charakter des Willens weggestrichen hat, indem man den Inhalt, das Wohin? herausubtrahiert hat -: das ist im höchsten Grade bei Schopenhauer der Fall: das ist ein bloßes leeres Wort, was er »Wille« nennt. Es handelt sich noch weniger um einen »Willen zum Leben«: denn das Leben ist bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht; [...]“ (KSA, NF, Bd. 13, S. 300)

⁷Vgl. Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 73

⁸Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 68

⁹Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 68

¹⁰Vgl. dazu auch: Volker Gerhardt: Leben und Geschichte; Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter »Unzeitgemäßer Betrachtung«, in: ders.: Pathos und Distanz, Reclam, Stuttgart, 1988, S. 133ff

und fortzieht: wie verändert sich ihm seine Welt! Rückwärts blickend fühlt er sich blind, seitwärts hörend vernimmt er das Fremde wie einen dumpfen bedeutungsleeren Schall; was er überhaupt wahrnimmt, das nahm er noch nie so wahr, so fühlbar nah, gefärbt, durchtönt, erleuchtet, als ob er es mit allen Sinnen zugleich ergriffe. Alle Wertschätzungen sind verändert und entwertet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum mehr fühlen kann: er fragt sich, ob er so lange der Narr fremder Worte, fremder Meinungen gewesen sei; er wundert sich, daß sein Gedächtnis sich unermüdlich in einem Kreise dreht und doch zu schwach und müde ist, um nur einen einzigen Sprung aus diesem Kreise heraus zu machen. Es ist der ungerechteste Zustand von der Welt, eng, undankbar gegen das Vergangene, blind gegen Gefahren, taub gegen Warnungen, ein kleiner lebendiger Wirbel in einem toten Meere von Nacht und Vergessen: und doch ist dieser Zustand – unhistorisch, widerhistorisch durch und durch – der Geburtsschoß nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten Tat; und kein Künstler wird sein Bild, kein Feldherr seinen Sieg, kein Volk seine Freiheit erreichen, ohne sie in einem derartig unhistorischen Zustande vorher begehrt und erstrebt zu haben.“¹¹

In diesem Zitat wird zugleich deutlich, daß *sinnvolles* Handeln oder verschärft »Lebenssinn« bei Nietzsche auch ein leibhaftiges, über die Sinne vermitteltes, gefühltes ist und über die Vernunft allein nicht hinreichend erklärtes ist. Versucht man umgekehrt rein rational einen Lebenssinn zu finden führt dies zwangsläufig ins Absurde, denn hinter jedem Zweck, steht als Grund ein anderer Zweck, dessen Mittel er ist. So führt ein rational geordneter begrifflicher Kosmos hin zu dem letzten Zweck, der Frage nach dem letztgültigen Warum? auf das es keine rationale Antwort gibt. So begründet Nietzsche durchaus rational, warum mit der Rationalität allein ein Lebenssinn nicht auffindbar ist. Erst nach diesem Aufweis wendet er sich von der Vernunft ab und stellt die Kunst als Alternative in den Vordergrund, wobei er die Vernunft als solches nicht verwirft, sondern deren Grenzen in Bezug auf das Auslegen des Daseins aufzeigt. Das Kunstschaffen wird ihm sodann zum Vorbild des menschlichen Lebensentwurfs, denn es beinhaltet zum einen das Beispiel schlechthin für den aus sich selbst schöpfenden Menschen, der rein innerweltlich »wertschöpfend« wirkt und zum andern ist in diesem Schaffensprozeß eine leibhaftige »Versinnlichung« greifbar. In der tragischen Kunst sieht Nietzsche die »höchste« Vernunft am wirken oder anders ausgedrückt vermischen sich Vernunft und Kunst ins Ununterscheidbare, da Sie unter »Einsatz« der tragischen Weisheit gleichsam, den Lebensgrund der Daseinsauslegung greifbar, spürbar macht und gleichzeitig ein »Schaffen« ist.¹² Die Auszeichnung der tragischen Kunst als »höchste« Vernunft ist dadurch motiviert, daß sie den Rückbezug auf den Lebensgrund des Menschen und damit das *Wertsetzende* am Menschen nicht vergißt. Wird dieser Gegensatz als »Lebensbegriff« in den Frühschriften mit den gegen-

¹¹KSA, UZ I, Bd.1, S. 253

¹²„Das einzige vernünftige, was wir kennen, ist das Bißchen Vernunft des Menschen: er muß es sehr anstrengen, und es läuft immer zu seinem Verderben aus, wenn er sich etwa »der Vorsehung« überlassen wollte.

Das einzige Glück liegt in der Vernunft, die ganze übrige Welt ist triste. Die höchste Vernunft sehe ich aber in dem Werk des Künstlers, und er kann sie als solche empfinden; es mag etwas geben, das, wenn es mit Bewußtsein hervorgebracht werden könnte, ein noch größeres Gefühl von Vernunft und Glück ergäbe [...]“ (KSA, NF, Bd. 8, S. 36)

sätzlichen Prinzipien des Apollinischen und Dionysischen beschrieben, so bleibt davon in der Spätphilosophie das Dionysische als Lebensgrund und der „Wille zur Macht“ umfaßt das »Lebensganze«. D.h. nicht, daß Nietzsche die Wissenschaften per se ablehnt, nur ist jener wertsetzende Rückbezug des Menschen auf sein Leben der Wissenschaft für sich genommen verwehrt, dazu weiter unten mehr. Dies ist bei seinen Frühschriften schon greifbar und ist ein Thema das ihn bis zu seinen letzten bewußten Tagen beschäftigen wird. Die Grundlegung des »Konzeptes« erfolgt in der Schrift „die Geburt der Tragödie“, wovon noch weiter unten die Rede sein wird, von hier aus weitet er seinen Ansatz, verschiedene »Versuche« durchschreitend immer weiter aus, bis er zu der Kernaussage des Lebens als „Willens zur Macht“ gelangt. Strenggenommen müßte Nietzsche seinen »Lebensbegriff« phänomenal ausweisen, was ihm in seinen Frühschriften, die vom »Lebensbegriff« geprägt sind, nicht gelingt und in seinen Spätschriften, in denen »der Wille zur Macht« im Mittelpunkt steht, bis heute sehr umstritten ist, legt man jedoch wert darauf den Ansatz verstehen zu wollen ist es unabdingbar es als einen lebenslänglichen Versuch Nietzsches zu betrachten, sich dieser Phänomenalen Ausweisung anzunähern.¹³

2.2. Der Willen zur Macht

Ist in der Spätphilosophie vom „Willen zur Macht“ die Rede, so bewegt sich dieser nicht »außerhalb« des Menschen, sondern er soll die »Grunderfahrungsart« oder das »Welt-Haben« des Menschen zum Ausdruck bringen. Dies gilt es im Auge zu behalten, wenn Nietzsche den Willen zur Macht auf Naturphänomene ausdehnt, auch hier will Nietzsche die »Dinge« gleichsam vom Inneren des Menschen her als *seine* Interpretationsweise von Welt begreifen. Auch hier ist sich Nietzsche seines Grundsatzes bewußt, den Volker Gerhardt wie folgt zum Ausdruck bringt:

„Die Frage, was der erlebten Welt des Menschen »wirklich« – also unabhängig von der sinnlichen Erfahrung – zugrunde liegt, ist nach Nietzsche unsinnig. Die Beschränkung auf diese unsere Welt ist unaufhebbar. Denn sie ist schon alles, was überhaupt Sinn haben kann. Aller Sinn liegt *in* der Welt, weil er ganz und gar dem Menschen als sinnlichem und nur insofern sinnschaffendem und sinnverstehendem Lebewesen zugehört.“¹⁴

Mit dem Begriff des „Willens zur Macht“ versucht er vielmehr das »Lebens-Ganze« als Ensemble von »Kräften« zu beschreiben, wobei jede Einheit ein Quantum an Kraft ist, das in Opposition oder Verbindung zu einer anderen Einheit steht. Die Einheiten selbst sind wiederum nichts »festgestelltes« sondern organisieren sich stets auf's neue. Als Ganzes, in jeder Einheit und Organisation drückt sich dabei „der Wille zur Macht“ aus. Die wesentlichen Charakteristika sind: der Kampf als Mittel der Steigerung von Macht und das ewige Werden, die jeweils als relationale Größen gedacht sind.

¹³Vgl. Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 66 ff.

¹⁴Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 74

„Und wißt ihr auch, was mir »die Welt« ist? Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einnahmen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom »Nichts« umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo »leer« wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-Widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden, das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt -: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein »Jenseits von Gut und Böse«, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat – wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? – DIESE WELT IST DER WILLE ZUR MACHT – UND NICHTS AUSSERDEM! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“¹⁵

Doch drückt sich nicht gerade in dem Begriff des „Willens zur Macht“ ein »Rückfall« in eine vorkritische Metaphysik aus, und steht dies nicht im Widerspruch zu seinen Polemiken gegen alle Metaphysik, wird mit diesem Ausdruck angewendet auf die Natur ihr nicht ein Prinzip »aufgepfropft«? Versteht man unter Metaphysik nach Kant die Bedingungen und Grenzen menschlicher Erkenntnis abzuschätzen, dann ist Nietzsche ein Metaphysiker, weil er diese Grenze zu fassen trachtet. Sein Mißtrauen gegen alle »klassische« Metaphysik speist sich gerade aus ihrem Absolut-setzen, ihrer Vergegenständlichung ihrer Begriffe. Nietzsches Metaphysik ließe sich, würde man nach einem Label suchen als Metaphysik jenseits eines metaphysischen Realismus einordnen, sie ist sich im vollsten Sinne bewußt *wer* da mit welchen Grenzen Metaphysik betreibt. In einer äußersten Zuspitzung wirft er der »klassischen« Metaphysik vor, nichts weiter zu sein als eine Projektion des Ich's auf die Welt, das es als Substanz gesehen genausowenig gibt wie das Sein.

„Ehemals nahm man die Veränderung, den Wechsel, das Werden überhaupt als Beweis für Scheinbarkeit, als Zeichen dafür, daß Etwas da sein müsse, das uns irre führe. Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen, uns gewissermaßen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns daüber sind, daß hier der Irrthum ist. Es steht damit nicht anders als mit den Bewegungen des großen Gestirns: bei ihnen hat der Irrthum unser Auge, hier hat er unsere Sprache zum beständigen Anwalt. Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form der Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der

¹⁵KSA, NF, Bd.11, S. 610

2. Leben und der Wille zur Macht

Vernunft, zum Bewußtsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an's »Ich«, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es schafft erst damit den Begriff »Ding« ...Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception »Ich« folgt erst, als abgeleitet, der Begriff »Sein«.¹⁶

Für das weitere Verständnis mag auch der Interpretationsansatz E. Finks dienen, der Nietzsches Spätphilosophie als eine negative Ontologie der Dinge begreift. Demnach gibt es für Nietzsche keine Fürsich-Seiende Dinge, sondern nur Dinge in der Menschenwelt – in ihr ist alles ein ewiges Werden. Es gibt für Nietzsche auch keine Hierarchie der Dinge, alle Dinge sind ihm gleich viel »Wert«, kein Ding ist ein »mehr Seiendes« als ein anderes. „Denn die Dinge sind nur Fiktionen, nur Schein=Gebilde, hinter denen ein bestimmtes Quantum von Kraft, von Macht steht; das flutende Leben, daß der Wille zur Macht durchspielt und durchzieht, das unbeständige, immer bewegte Leben ist das allein Wirkliche, während alle endlichen, abgegrenzten Dinge nur Fiktionen sind.“¹⁷

Nietzsches These ist: es gibt in Wahrheit keine Dinge, keine Substanzen, es gibt kein »Seiendes«; es gibt nur die wogende Lebensflut, nur den Strom des Werdens, das unaufhörliche Auf und Ab seiner Wellen; es gibt kein Verharrendes, Bleibendes, Ständiges, – alles ist im Fluß. Aber unsere Erkenntnis verfälscht die Wirklichkeit, lügt den Fluß um in das Sein beständiger Dinge, die bleiben im Wechsel, die verharren im Wandel ihrer Zustände. Das »Ding«, die Substanz, ist eine Fiktion, ist ein Machtgebilde des Willens zur Macht, der als »Erkenntnis« die Wirklichkeit, das Werden, vergewaltigt, still-stellt, umlügt, festhält, dem Begriff unterwirft, – und seine Gewalttat so vergißt, daß er glaubt, in den selbstgeschaffenen Begriffen wie Substanz, Kausalität usf. das Wirkliche zu erfassen. Der Mensch glaubt an Dinge, – aber es gibt keine; er glaubt an das Seiende, aber dieses »Seiende« ist sein eigenes Geschöpf, sein Begriffsnetz, das er immer wieder in den Strom des Werdens wirft; die Welt ist für Nietzsche nicht eine Summe verschiedener, einzelner Einzeldinge, die neben einander bestehen, eins ans andere angrenzend; sie besteht überhaupt nicht aus Dingen, sie ist eine einzige Lebensflut, »ein Meer«, worin es wohl Wellen, aber nichts Verharrendes gibt.¹⁸

Der Ansatzpunkt des „Willens zur Macht“ ist somit schon die menschliche Erkenntnis selbst, sie unterliegt Nietzsche zufolge bereits dem „Willen zur Macht“, verhält sich seinen Bedingungen gemäß. Die Erkenntnis ist damit schon ein Macht-, ein Überwältigungs-, ein Aneignungstrieb, der dem Machtwillen »unterstellt« ist. Zu dieser »Einsicht« gelangt Nietzsche durch die philosophische Intuition, die ihrerseits *nicht* unter die Bedingungen der Erkenntnis fällt, sondern auf dem Boden der tragischen Weisheit erwächst. Es ist für Nietzsche der letzte, tiefste Grund des Lebens selbst zu dem man hinabsteigen kann und diesen bezeichnet er in seiner Spätphilosophie als „Wille zur Macht“.¹⁹

Wie bereits angedeutet ist ein wesentlicher Kritikpunkt bei dieser Konzeption des Willens zur Macht, daß Nietzsche damit operiert „ohne diese Grundauffassung

¹⁶KSA, GD, Bd. 6, S. 77; siehe auch folgende

¹⁷Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 158

¹⁸Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 163

¹⁹Vgl. Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 162

auszuweisen, [...] die ausdrücklich ontologische Exposition dieses zentralen Gedankenmotivs“ fehlte auch noch im Werk, das diesen Titel trug²⁰. „Nietzsche vermag seine eigenste Erfahrung des Seins nicht durch einen seinsbegrifflichen Entwurf zu erhellen, der in einer Auseinandersetzung mit der Ontologie der Metaphysik erkämpft wird. »Wille zur Macht« und »Ewige Wiederkunft« sind seine wesentlichen Intuitionen, für die er selbst nicht nur keine ausgearbeiteten Begriffe auszubilden vermag, – die er auch gar nicht gegen die Grundbegriffe der Metaphysik ausdrücklich abgrenzt. Ontologie hat bei ihm die Form einer Wert-Philosophie angenommen. Der Wille zur Macht wird als das »Prinzip einer neuen Wertsetzung« eingeführt.“²¹

Versucht man dennoch die Tragweite zu ermessen, die Nietzsche mit seinem Begriff des Willens zur Macht vorschwebte, oder anders ausgedrückt, was dieses Prinzip einer neuen Wertsetzung zu *umfassen* trachtet, bietet sich eine Interpretation Volker Gerhardts an, die den metaphysischen Sinn des Begriffes beleuchtet.

Fragt man sich nach dem »Erkenntnisziel« Nietzsches, welches er mit dem Begriff verbindet dann ist es das Ziel dem Leben ins Herz zu kriechen, d.h. er ist als *Psychologe* auf der Suche nach einem Elementartrieb nicht nur des Individuums sondern des Lebens selbst. Nachdem er in seiner mittleren Phase mit verschiedenen »An-Trieben« als Hypothesen experimentiert hatte, so dem Egoismus, dem Selbsterhaltungstrieb und der Eitelkeit, entdeckte er das Machtgefühl, als *den* Zusammenhang der dem Menschen Selbstgenuß verschafft. Letztlich deutet Nietzsche den Menschen als auf der Suche nach einem Beweis sich seine Fähigkeit und Kraft selbst zu bestätigen. Im Machtgefühl ist dieser Zusammenhang zunächst einmal für den Menschen gegeben. Nietzsche weitet jedoch dieses psychologische Motiv auf das Leben insgesamt aus. Was beabsichtigt er damit? Es ist Nietzsches Absicht den physikalischen Kraftbegriff zu ergänzen, zu überwinden, oder wie er sagt

²⁰Zur komplizierten Editions-geschichte des Gesamtwerks Nietzsches und insbesondere die Herausgabe des ehemals sog. Hauptwerkes „Willen zur Macht“ vgl. Vorwort von Mazzino Montinari in: KSA, NF, Bd. 14 S.7-18

²¹Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 161; und auf Seite 120 in Bezug auf Nietzsches Destruktion der Metaphysik:

„Doch die besondere Weise, *wie* Nietzsche diesen Kampf führt, ist aufs Äußerste bedenklich. Er kämpft psychologisch. Seine raffinierte, hintergründige und hinterlistige Psychologie destruiert die Überlieferung. Das besagt, er überwindet nicht wirklich seinen Gegner, er überwindet nicht die Metaphysik, weil er gar nicht die Wahrheit ihrer Gedanken denkend prüft, sondern sie verdächtigt, er überwindet nicht das Christentum, weil er gegen ein Zerrbild des Christentums kämpft, gegen eine psychologische Fiktion von Christentum. [...] Seine Sophistik d.h. seine psychologische Entlarvungskunst ist gespannt in seine philosophische Umdeutung aller Seinsfragen in Wertfragen. Das Neinsagen, Neintun hat die form einer »Umwertung aller Werte« – und diese vollzieht sich als psychologische Betrachtung.“

E. Finks Einwand bezieht sich dabei auf Nietzsches neuen Wertsetzungsmaßstab des »Starken« und »Schwachen« Lebens und das mit einem gewissen Recht. Daß aber Nietzsches psychologisches Vorgehen *grundsätzlich* auch konstruktiv ausgelegt werden kann ist z.B. an einer Religionsphilosophie Jamesscher Ausprägung sichtbar, es gehört ja auch zu den tiefen Einsichten Nietzsches, wie bestimmte metaphysische Werte sich auf die Lebensführung, das Denken und Handeln in der Welt auswirken können und genau dieser Ansatz findet sich bei James und Weber wieder.

2. Leben und der Wille zur Macht

„Einzuverleiben“, ihm gleichfalls ein inneres Motiv zu geben, um damit die Einseitigkeit des bloß vermessenden der Außenperspektive aufzuheben. Den cartesianischen Dualismus zu überwinden, dem Menschen *eine* Weltperspektive zu schaffen die *alles* umfaßt. Aus diesem Grund will er auch »zurück« bis hinter die Eleaten zu Heraklit für den der Vater der Welt der Kampf war und die Welt ein ewiges Werden. Er zielt damit

„lediglich auf die Einbindung der äußeren Kräfte in einen ganzheitlichen, organischen Zusammenhang – auf »Einverleibung«, wie Nietzsche immer wieder sagt. Der letztlich siegreiche Begriff des »Willens zur Macht« soll die Dualität von »innerer« und »äußerer« Welt aufheben. Seine Wirksamkeit basiert auf der Einheit von Körper und Seele und sichert den Zusammenhang aller Erscheinungen in einer diesseitigen Welt, die gerade durch ihre innere Stimmigkeit auf kein Jenseits mehr angewiesen ist. [...] Es soll ein Grundbegriff sein, aus dem sich das Werden herleiten läßt – und zwar keineswegs allein in dem engen Sinn einer naturwissenschaftlichen *Erklärung*. Da der Begriff aus einer psychologischen Analyse hervorgegangen ist und das *Motiv* aller wirklichen Kräfte erschließen soll, ist er letztlich darauf angelegt, das Werden zu *verstehen*. Methodologisch gesprochen fahndet Nietzsche also nach einem hermeneutischem Zugang zur Natur.“²²

Nietzsche suchte eine Bestätigung seines Gedankens des Willens zur Macht auch in den Naturwissenschaften, so griff er auf Schriften von R.G. Boscovich zurück, der im 18. Jhd. versuchte eine Atomistik der Empfindungspunkte zu entwickeln. Kernthese war, daß die Materie selbst nur als Empfindungspunkte gegeben ist. Des weiteren sieht Nietzsche seine These durch die Forschungen R. Meyers bestätigt, der Kausalursachen in Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt stellt – Kausalursachen also interpretationsgebunden sind. Dieser Gedanke wird ihm anhand des Umstandes nähergebracht, daß kleine Ursachen oft unabsehbare Folgen haben. Des weiteren wäre noch O. Casparis zu nennen, der sich an einem begrifflichen Modell der inneren Beziehungstätigkeit der in Wechselwirkung stehenden Teilchen versucht, das über eine mechanische Deutung des Kraftbegriffes hinausgeht. Eine weitere Bestätigung sieht er in den Gedanken des Anatomen W. Roux der „im Kampf der Teile im Organismus ein Prinzip der physiologischen Selbststeuerung aufgestellt hat, das systemtheoretischen Überlegungen im Anschluß der Kybernetik bereits sehr nahe kommt“²³.

Gerhardt weist auf die Wechselseitige Beziehung von Wille und Macht hin, wobei er an die etymologische Wurzel des Macht-Begriffes als *Dynamis*, *Potentia* erinnert und vorschlägt ihn mit „Disposition zur Wirkung“ zu übersetzen. Mit dieser Übersetzung kommt eine „Richtungseigenschaft“ der Macht insofern heraus, daß in der Macht eine Anlage zur Wirkung impliziert sei, die entweder jederzeit oder unter bestimmten Bedingungen zu Tage tritt. Die Rede von Macht oder Mächten wird also in einer Weise erlebt „*als ob* in ihnen eine Absicht wirken würde“. Folgt man dieser Interpretation wäre die Wirkungsweise der Macht in analoger Art wie ein Willen begriffen. Wille und Macht stünden so in einem wechselseitigen Verweisungszusammenhang. Nun könnte dieser Interpretationsansatz in Widerspruch zu

²²Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 183

²³Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 184

Nietzsches Polemiken gegen den Willensbegriff z.B. schopenhauerischer »Bauart« treten, denn solch einen »Willen« gibt es, wie bereits erwähnt für ihn nicht. Doch gilt es zu beachten, daß die Interpretation eben *nicht* mit dieser »Willens-Bauart« operiert. Denn:

„es ist [...] etwas anderes, ob wir den »Willen« nach Art eines Gegenstandes verstehen oder ob wir in ihm lediglich ein *Zeichen* psychischer Prozesse sehen. Wenn wir uns bewußt sind, daß wir ganz bestimmte Ausdrucksformen des Lebendigen lediglich im Sinne eines Wollens *deuten*, daß wir uns selbst und andere nach dem Schema des Wollens *interpretieren*, dann umgehen wir die von Nietzsche kritisierten Mißverständnisse der alten Metaphysik und können, so wie er es mit seinem Begriff des »Willens zur Macht« tut, unbefangen auch wieder vom »Willen« sprechen.“²⁴

In der Interpretation von Gerhardt wird „Wille“ somit als „Empfindung eines elementaren Dranges“ gedeutet. Er äußert sich überall dort wo Triebe und Bedürfnisse wie Lust, Unlust, Schmerz etc. an uns selbst auftreten. Abstrakter: Der *als Deutung* begriffene „Wille“ tritt überall da in Kraft, wo der „organische Prozeß eine Stellungnahme von uns selbst erfordert“²⁵.

„Er entspringt [der Wille, Anm. C.V.] der fundierenden Dynamik des Leibes – oder eben genauer: Er zeigt diese Dynamik für uns an. Während für Schopenhauer der Leib noch eine Vergegenständlichung des Willens ist und damit lediglich eine Vorstellung des Wollens ist, wird der Wille bei Nietzsche zu einer bloßen Vorstellung des Leibes. Und diese Vorstellung ist lediglich eine Auslegung, eine Interpretation unserer selbst. Als Zeichen ist der Wille ein von uns gedeuteter Ausdruck der lebendigen Kräfte.“²⁶

Ist der „Wille“ oder das „Wollen“ auf diese Weise seiner »Gegenständlichkeit« und metaphysischen Eigenständigkeit entkleidet, bleibt ihm nur die Funktion eines Aufzeigens und Bezeichnens von Macht, welcher Ausdruck einem Verhältnis von Befehlendem und Gehorchendem entspricht. Wille bedeutet dann die Übersetzung des leibhaftigen Machtgefühls in einen Anspruch. Das Wollen verweist symbolisch auf eine nach außen gerichtete Aktivität. Als Prozeß zielt das Wollen der Bedeutung und der Bewegung nach auf andere ab. Eine über sich hinausgehende Bewegung mit dem Ziel sich des gewollten zu »bemächtigen«. Die als Wollen begriffene Macht geht stets über sich selbst hinaus, so daß man sagen kann: aller Wille ist Wille zur Macht.²⁷

Der Verweisungszusammenhang läßt sich auch aus umgekehrter Richtung beschreiben: von der Macht auf den Willen. Macht bezeichnet dann die „Gesamtheit äußerer Mittel und deckt die Sphäre möglicher Wirksamkeit vollständig ab.“ Doch bleibt sie dabei nicht anders denkbar als daß diese »Sphäre« auf ein inneres koordinierendes Zentrum verweist, welches wir als Wollen begreifen.

²⁴Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 186

²⁵Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 186

²⁶Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 186

²⁷Vgl. Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 187

2. Leben und der Wille zur Macht

„Bereits in der Wahrnehmung der Macht ist deren Drängen nach Macht augenblicklich eingeschlossen, ihr wie immer auch beschaffener Auftritt scheint unmittelbar als Ausdruck einer inneren Dynamik. Diese Dynamik ist in jedem Fall auf Macht gerichtet. Also wirkt in jeder Macht ein Wille zur Macht.“²⁸

Aus dieser Perspektive läßt sich Nietzsches Formel vom „Willen zur Macht“ als tautologisch bezeichnen. Die Tautologie wird aber verständlich, wenn man beachtet daß Nietzsche sich in jedem Fall von jenem „blinden Willensbegriff“ abgrenzen wollte, indem er gerade die Funktion des Willens, der durch seine leibgebundene, innerweltliche Funktionsweise auf *reale* Wirksamkeit drängt, betonte. Zum anderen sah er darin eine Chance die neuzeitliche Bewußtseinskrise zu überwinden, indem wir unseren „Willen auch praktisch in dieser Realitätsbindung begreifen. Diese Bindung aber zeigt nichts anderes als die Angewiesenheit des Menschen auf seine Welt und damit auf das, was Zarathustra den »Sinn der Erde« nennt“²⁹.

Wertet man diese Interpretation Gerhardts als »gültig«, dann ist Nietzsche mit seinen Anstrengungen bestrebt zweierlei zu leisten. Zum einen versucht er die weltbeherrschende physikalische Perspektive in eine noch umfassendere einzubinden. Als solches kann seine Bemühung gewertet werden „das Weltverhältnis des Menschen in jenem Erleben zu verankern, in dem er sich als organisches, also als leibliches Wesen stets selbst begegnet“³⁰ – und nichts außer-dem, d.h. die menschliche Perspektive wird dabei nicht verlassen. Zum anderen läßt sich abwägen wie radikal Nietzsches philosophisches Suche nach einer Antwort auf die Sinnfrage geht. Da:

„der Wille ebenso wie die Macht für jeden, der sie als solche interpretiert, eine Richtung der Wirksamkeit enthält, sind sie beide auf Sinn angelegt. In der Tradition der Philosophie wird der Wille stets als »Zwecksetzendes Vermögen« verstanden; Kant hat ihn ausdrücklich so definiert. Der Zweck aber ist nichts anderes als das, was uns im Handeln die Richtung gibt. Deshalb erkennen wir dort, wo wir etwas als »Wille« deuten, mit Notwendigkeit einen Sinn. Das gilt entsprechend für die Macht. Folglich kann man Nietzsches Versuch, den ganzen Kräftezusammenhang der Natur als ein Gegen- und Miteinander von »Willen zur Macht« auszulegen, auch als einen Akt elementarer metaphysischer Sinngebung begreifen: Durch den »Willen zur Macht« wird in jeder Kraft ein Sinn hineingelegt. Deshalb gilt für den Menschen, genauer: für das Individuum, daß es *seinen* Sinn nur findet, wenn es sich im Sinne der Willen zur Macht zu bewegen und auszulegen versteht. Es ist daher eine bis heute noch nicht wirklich verstandene metaphysische Konsequenz Nietzsches, wenn er den Sinn eines Individuums genau darin sieht, daß es sich selbst als Wille zur Macht begreift.“³¹

Von dieser in der Spätphilosophie ausgearbeiteten Grundlegung des Lebens als Willen zur Macht wird es vielleicht begreiflicher wieso Nietzsche die Moral in eine »starke« und eine »schwache« aufteilen kann. Für Nietzsche bemißt sich der Wert einer Moral letztlich nach ihrem Grad an Wahrheit. Wahrheit ist dabei ihre Nähe oder Distanz zum Prinzip des Willens zur Macht. Um das Vokabular E. Finks aufzunehmen, gebraucht Nietzsche den Begriff des Willens zur Macht dabei

²⁸Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 188

²⁹Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 188

³⁰Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 188

³¹Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 189

zweideutig. Zum einen auf einer ontologischen und zum anderen auf einer ontischen Ebene. Auf der ontologischen Ebene ist das Sein alles Seienden als Willen zur Macht begriffen und letztlich als das „Wahre“ Sein verstanden. Das ontische Modell für den ontologischen Begriff hat Nietzsche aus der organischen Natur, in der alles ein Kampf, ein Überwältigen, Einverleiben, ein Entstehen des einen als Vergehen des anderen ist.

„In Bezug auf die Moral aber bewegt sich Nietzsche in der Zweideutigkeit, daß er den Begriff der »Macht« schillernd gebraucht, im Sinne der ontologischen Allgemeinheit und zugleich wieder im Sinne des ontischen Modells. Alle Moralen sind Machtgebilde: hier ist der Wille zur Macht ontologisch verstanden. Es gibt Moralen des steigenden, d.h. des machtvollen Lebens, und Moralen des sinkenden, des ohnmächtigen Lebens: hier wird Macht und Ohnmacht eher vom ontischen Modell her gedacht. [...] Der Wille zur Macht hat gleichsam zwei Erscheinungsformen: Macht und Ohnmacht. Wo von diesem Gegensatz die Rede ist, wird Macht eher im Sinne des ontischen Modells verstanden, und ebenso Ohnmacht. Macht kann daher den Charakter der Triebstärke, der ungebrochenen kriegerischen Instinkte, der hohen Vitalität annehmen, wie die Ohnmacht das Aussehen von Triebverkümmern, Instinktverlust, Anaemie. Macht und Ohnmacht des Lebens wird nach biologischen Kategorien ausgesagt.“³²

Die Moral wird so in gewisser Weise nach rein »biologistischen« Gesichtspunkten bewertet. Die Bewertung von verschiedenen moralischen Phänomenen wie z.B.: der Nihilismus, das Christentum als »schwach«, »lebensfeindlich«, »Niedergang«, etc. ist philosophisch insofern »illegitim« oder »unredlich«, weil diese Wertung auf dem ontischen »Naturmodell« beruht. Gleiches gilt für die Bewertung des Lebens als »Gesund« und »Krank«.

Der entscheidende Punkt jedoch ist: herauszustellen, daß auf der ontologischen Ebene beide Entwicklungsrichtungen möglich sind, wobei auf der ontologischen Seite die Bedingung der Möglichkeit des Wertsetzens begriffen als Wille zur Macht philosophisch *gerechtfertigt* ist³³ und Nietzsche daraus einen Maßstab zur Bewertung der ontischen Ebene *macht*. In wie weit er damit selbst noch *klassischer*

³²Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 128

³³Dazu sei die Argumentationskette Heideggers noch einmal vor Augen geführt: „Sofern Nietzsche in der angeführten Umgrenzung des Wesens des Wertes diesen als gesichtspunkthafte Bedingung der Erhaltung und Steigerung des Lebens begreift, das Leben aber in das Werden als den Willen zur Macht gegründet sieht, enthüllt sich der Wille zur Macht als dasjenige, was jene Gesichtspunkte setzt. Der Wille zur Macht ist das, was aus seinem »inneren Prinzip« (Leibniz) her als der *nisus* im esse des ens nach Werten schätzt. Der Wille zur Macht ist der Grund für die Notwendigkeit der Wertsetzung und der Ursprung der Möglichkeit der Wertschätzung. Daher sagt Nietzsche: »Die Werte und deren Veränderung stehen im Verhältnis zu dem *Macht-Wachstum des Wertsetzenden*.«

Hier wird deutlich: Die Werte sind die vom Willen zur Macht selbst gesetzten Bedingungen seiner selbst. Erst da, wo der Wille zur Macht als der Grundzug alles Wirklichen zum Vorschein kommt, d.h. wahr wird, zeigt sich, von woher die Werte entspringen und wodurch alle Wertschätzung getragen und geleitet bleibt. Das Prinzip der Wertsetzung ist jetzt erkannt. Die Wertsetzung wird künftig »prinzipiell«, d.h. aus dem Sein als dem Grund des Seienden vollziehbar. (Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 7.Auf. 1994, S. 231)

2. Leben und der Wille zur Macht

Metaphysiker ist, wie z.B. E. Fink³⁴ und Heidegger³⁵ hervorheben, soll hier nicht bewertet werden.

Von hier aus bezieht er seinen Maßstab, von dem aus er sämtliche Lebensphänomene, oder in seinem Vokabular Seinsprobleme in Wertprobleme umwandeln kann. Die ganze Wertung des europäischen Nihilismus als Irrtum und Niedergangsphänomen ist durch diese Bewertung der möglichen Entwicklungslinien des Willens zur Macht motiviert. Denn:

„Wie steht es mit den bisherigen obersten Werten? Was bedeutet die Entwertung dieser Werte im Hinblick auf die Umwertung aller Werte? Weil das Denken nach Werten in der Metaphysik des Willens zur Macht gründet, ist Nietzsches Auslegung des Nihilismus als des Vorganges der Entwertung der obersten Werte und der Umwertung aller Werte eine metaphysische und zwar im Sinne der Metaphysik des Willens zur Macht. Sofern aber Nietzsche das eigene Denken, die Lehre vom Willen zur Macht als dem »Prinzip der neuen Wertsetzung«, im Sinne der eigentlichen Vollendung des Nihilismus begreift, versteht er den Nihilismus nicht mehr nur negativ als die Entwertung der obersten Werte, sondern zugleich positiv, nämlich als die Überwindung des Nihilismus; denn die jetzt ausdrücklich erfahrene Wirklichkeit des Wirklichen, der Wille zur Macht, wird zum Ursprung und Maß einer neuen Wertsetzung. Deren Werte bestimmen unmittelbar das menschliche Vorstellen und befeuern ins gleiche das menschliche Handeln. Das Menschsein wird in eine andere Dimension des Geschehens gehoben.“³⁶

Gleichfalls die *Möglichkeit* der positiven Bewertung des »Übermenschen«. Es sei auch angemerkt, daß die Begriffe „Leben“ und „Sein“, „Werden“ und „Wille zur Macht“ in Nietzsches Sprache im weitesten Sinne dasselbe bedeuten.³⁷ Von dem in der Spätphilosophie entwickelten Begriff des Willens zur Macht ausgehend, kann man die »Anlage« dieses Begriffes im Lebensbegriff bis zurück in die Frühschriften verfolgen.

2.3. Der historische Prozeß des Nihilismus

Nachdem die philosophische Grundlegung seiner »Wertphilosophie« – um eine ältere Klassifizierung seiner Philosophie zu wählen, umrissen worden ist, die gleichzeitig das »analytische« Fundament darstellt *von dem aus* Nietzsche operiert, soll im Folgenden seine Geschichtsauffassung zur Darstellung gebracht werden. Diese ist vom Begriff des „Nihilismus“ geprägt. Der Begriff selbst stammt nicht von Nietzsche, vielmehr nahm dieser ihn erstmals 1880 auf und verwendete ihn auch in der Bedeutung, die er hatte³⁸. Demnach ist er Ausdruck des Wissens darum „in einer

³⁴Eugen Fink: Nietzsche Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 142

³⁵Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Willhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 7. Aufl., 1994

³⁶Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Willhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 7. Aufl. 1994, S. 250

³⁷Vgl. Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Willhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 7. Aufl. 1994, S. 230

³⁸Vgl.: Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 25

Zeit extremer Umbrüche zu leben“ in der sich „die obersten Werthe entwerthen“³⁹, d.h. der Zerfall jener metaphysischen Werte, „die Ordnung und Sicherheit und eine Antwort auf die Frage nach dem »warum« garantieren“⁴⁰. Nietzsche zieht aus dieser Zeitdiagnose, die er in sämtlichen kulturellen Erscheinungen gegeben sieht, die radikalsten Konsequenzen. Von dieser Zeitdiagnose ausgehend betrachtet er dessen kulturgeschichtliche Entwicklung und kommt zu der Feststellung, daß der Nihilismus ein *notwendiger* historischer Prozeß ist. Wobei Notwendigkeit als strukturlogisches und nicht als »Geschichts determinismus« zu begreifen ist.⁴¹ Die Strukturlogik besteht darin, daß Nietzsche die Konsequenz aus den »geltenden« obersten Werten zieht, indem er sie dem Steigerungsaspekt (Willen zur Macht) des Lebens entgegenstellt, so zeigt sich, daß sie sich selbst entwerten, weil jene »geltenden« Werte den Steigerungsaspekt des Lebens verleugnen.

„[...] Nietzsche beschreibt keinen Gesetzesdeterminismus. Die Notwendigkeit, die zur Debatte steht, bezieht sich unmißverständlich nur auf den Steigerungsaspekt des Geschehens und ist Ausdruck des geschenslogischen Grundzugs. Darüber hinaus jedoch kann im wahrsten Sinne des Wortes nichts gesagt werden. Das gilt sowohl hinsichtlich der Vergangenheit, als auch im Hinblick auf die Zukunft. Aus Nietzsches Wirklichkeitsauslegung wird man z.B. weder ableiten können, wieso sich die mittelalterliche Weltordnung aufgelöst hat, noch wird man daraus prognostizieren können, wie die Neuzeit zu Ende gehen wird. Das Einzige, was Nietzsche sagt, ist, daß das Geschehen sich insofern mit Notwendigkeit vollzieht, weil es dessen Grundcharakter des Sich-steigern-Wollens nicht hintergehen kann, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Von hier aus ist der Nihilismus das Ergebnis einer Wertschätzung des Geschehens, die in einer widersinnigen Weise genau diesen Grundzug »außer Kraft setzen« wollte, indem ein Bereich des Seienden fixiert wurde, welcher, der Zeit enthoben, vom Geschehen suspendiert schien. Diesen Bereich des Seienden nennt Nietzsche die »wahre Welt«, um anzuzeigen, daß es insbesondere die Vorstellung einer Welt veritativen Seins war, die eine geschens-logische Paradoxie erzeugte. Denn wie soll genau dasjenige nur Wert und wahre Realität haben, was dem Grundzug des Geschehens genau widerspricht? Diese Wertschätzung mußte folglich in ihrer paradoxalen Struktur einem

³⁹KSA, NF, Bd. 12, S. 350

⁴⁰Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 26

⁴¹„Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Cultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: wie ein Strom der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen. [...] Denn man vergreife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will. »Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe« – mit dieser Formel ist eine Gegenbewegung zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch, welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann. Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr nothwendig? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Werth dieser »Werthe« war... Wir haben, irgendwann, neue Werthe nötig... (KSA, NF, Bd. 13, S. 189, 190)

2. Leben und der Wille zur Macht

Erosionsprozeß ausgesetzt sein, der sie schließlich zunichte macht. Insofern ist das »Heraufkommen des Nihilismus« für Nietzsche ein Nicht-mehr-aufrecht-erhalten-Können der alten Werte und deren Ermöglichungsgrund.“⁴²

Zu dieser These gelangt er, wie bereits dargelegt, durch die Auffassung einer Selbstentfremdung des Menschen in *seiner* Daseinsauslegung. Die doppelte Bedeutung als *neuer* Wertmaßstab und damit *analytischer* Ausgangspunkt für die Nihilismusthese, die als Konsequenz die Selbstentfremdung des Menschen von sich als historischen Prozess begreift und bei Nietzsche in die Formel des getöteten Gottes mündet, wird bei Heidegger eindrücklich zur Sprache gebracht:

„Der bisherige Mensch heißt nach der Metaphysik Nietzsches der bisherige, weil sein Wesen vom Willen zur Macht als dem Grundzug alles Seienden zwar bestimmt ist, er aber gleichwohl den Willen zur Macht nicht als diesen Grundzug erfahren und übernommen hat. Der über den bisherigen Menschen hinausgehende Mensch nimmt den Willen zur Macht als den Grundzug alles Seienden in sein eigenes Wollen auf und will sich so selbst im Sinne des Willens zur Macht. Alles Seiende *ist* als das in diesem Willen gesetzte. Was vormals in der Weise von Ziel und Maß das Menschenwesen bedingte und bestimmt, hat seine unbedingte und unmittelbare und vor allem überallhin unfehlbare wirksame Wirkungsmacht eingebüßt. Jene übersinnliche Welt der Ziele und Maße erweckt und trägt das Leben nicht mehr. Jene Welt ist selbst leblos geworden: tot. Christlicher Glaube wird da und dort sein. Aber die in solcher Welt waltende Liebe ist nicht das wirkend-wirksame Prinzip dessen, was jetzt geschieht. Der übersinnliche Grund der übersinnlichen Welt ist, als die wirksame Wirklichkeit alles Wirklichen gedacht, unwirklich geworden. Das ist der metaphysische Sinn des metaphysisch gedachten Wortes »Gott ist tot«.“⁴³

⁴²Bernd Meyer: Wahrheit und logische Typisierung; Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987, S. 78

⁴³Martin Heidegger: Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 7.Auf. 1994, S. 254

3. Überwindung des Nihilismus

An diesem Punkt in Nietzsches Philosophie angelangt, wird auch die Konzeption der Lehre von der „ewigen Wiederkunft“ begreiflicher, die im folgenden in ihren wesentlichen Aspekten angerissen werden soll. Die Lehre taucht erstmals eher angedeutet in der „Fröhlichen Wissenschaft“ auf und wird in „Also Sprach Zarathustra“ als Lehre vorgestellt. Wie bei der Exposition des Gedankens des Willens zur Macht geht es in dieser Arbeit nicht um die Beurteilung dieser Lehre als metaphysisch, abwegig oder genial, sondern lediglich um die Darstellung der Bedeutung innerhalb Nietzsches Philosophie. Bei dieser Lehre handelt es sich um einen Versuch Nietzsches, den Verlust der Sicherheit und der psychologischen Motivation, die die „ewige(n) Ordnung(en)“ garantierte(n) in eine »neue« Lehre »wiedereinzubinden«; eine Verantwortlichkeit im Dasein des Menschen zu stiften; ein neues „Schwergewicht“ zu setzen. Dies in einer Weise, die dem Grundsachverhalt der Welt als Willen zur Macht nicht widerspricht, d.h. ein Interpretationsschema, das rein innerweltlich ist und kein Rückfall in ein »jenseitiges«, »außerweltliches« Interpretationsschema bedeutet und den Nihilismus dabei überwindet.

3.1. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen

Entscheidend ist dabei die Auffassung, daß die Lehre *gelebt*, oder wie Nietzsche es ausdrückt „einverleibt“ werden soll und nicht als eine weitere kosmologische Theorie rezipiert wird, da mit solch einer Rezipienteneinstellung das alte Interpretationsschema, das an den unbedingten Willen zum Wahren gebunden ist erhalten bleibt und der Nihilismus als solcher somit nicht überwunden werden kann. Als kosmologische Theorie genommen bleibt die Lehre etwas »äußerliches«, dem alten logischen Typus d.h. der Wahrheit verpflichtet. Nähert sich der Denkende mit dem »alten« logischen Typus an den Gedanken der ewigen Wiederkunft, tauscht der *so* Denkenden gewissermaßen einen obersten wahren Wert gegen den anderen aus – genau das ist von Nietzsche *nicht* beabsichtigt. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen »soll« aktiv nachvollzogen werden. Aus diesem Grund spricht Nietzsche im Zarathustra die Lehre in dem Abschnitt „Vom Gesicht und Rätsel“ auch als »Handeln« aus, damit wird auch die Grenze der Sprache deutlich, denn diese »Handlung« spricht eine innere Erfahrung aus. Die »Handlung« stellt also keine neue »Wahrheit« dar, sondern umschreibt einen »Weltzugang«, d.h. eine »neue« Interpretationsform von Welt, die als aktiv vollzogene, Welt immer wieder *neu* organisiert – unabhängig vom Wahrheitspostulat, eben dieses über-

3. Überwindung des Nihilismus

windend und den damit verbundenen Nihilismus hinter sich lassend. Dabei wird in dem menschlichen Dasein der Wille zur Macht als Interpretation ausgelegt. D.h. im menschlichen Dasein ist der Lebensvollzug als Wille zur Macht gedacht und formal betrachtet schon immer Interpretation, der Mensch kommt als Wertsetzender nie darüber hinaus Welt zu interpretieren und damit gleichzeitig Werte zu setzen: das ist sein Wille zur Macht. Damit ist auch gesagt, daß jede Interpretation, als inhaltliche Ausprägung genommen, ihre »Zeit« hat, in der sie »gültig« oder »wahr« ist, formal unumgänglich bleibt aber für den Menschen das Faktum der Welt-Interpretation selbst, sein »Welt-Haben«. Formal »gleichgültig« bleibt welche inhaltliche Bestimmung dieses Welt-Haben erfährt – dieses Motiv in den »Weltzugang« von Mensch mitaufzunehmen ist ein Ziel der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft.¹ Um dies zu erreichen, *soll* der Mensch den Nihilismus aktiv vollziehen, d.h. – negativ ausgedrückt – vor allem auf keine neue Wahrheit hoffen.

„Den Nihilismus aktiv vollziehen heißt im positiven Sinne, sich zu einer neuen, höheren logischen Typisierung zu motivieren. Auf der Ebene des Denkens heißt dies zunächst nur, den Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen verstandes-logisch nachzuvollziehen. Dabei geht es darum, diesen Gedanken als einen Gipfel derjenigen neuen Welt-Auslegung zu begreifen, die alles Seiende als ein Willen-zur-Macht-und-Interpretationsgeschehen deutet, ohne ihn als eine absolute Wahrheit mißzuverstehen. Er kann durchaus als eine Interpretation aller Interpretationen bezeichnet werden, nicht jedoch als eine neue Wahrheit! Erst wenn das völlig realisiert ist, wird er für den Menschen zu einem neuen Interpretations-Schema, welches die Erfahrung neu »organisiert«. Nietzsches Metapher für diesen Prozeß der Um-Organisation ist schon einige Male angeklungen. Sie heißt »Einverleibung«: der Gedanke der Ewigen Wiederkehr ist »einverleibt«, wenn der Mensch seine Stellung zur Welt von Grund auf geändert hat.“²

3.2. Zeitlichkeit als Innerweltliches Ereignis

Die Lehre selbst wird in dem Gleichnisse des Zwerges und des Hirten von Zarathustra vorgetragen. Das Gleichnis vom Zwerge ist gleichsam die »Kosmologische« Fassung der Lehre, die den Gedanken der ewigen Wiederkunft als eine Darstellung der Zeit im Ganzen zu denken versucht. Die Lehre geht dabei davon aus,

¹Dieses *Ziel* und damit ist *nicht* die Lehre der ewigen Wiederkunft gemeint, die »nur« die Bedingung der Möglichkeit dieses Zieles bereitstellen soll, drückt Nietzsche wie folgt aus: „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: o über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und sich elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte. - (Friedrich Nietzsche, Schlechta: W-Bd. 3, S. 680)

²Bernd Meyer: Wahrheit und logische Typisierung; Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987, S. 81

daß die Zeit unendlich ist, während der Raum endlich ist³, d.h. kosmologisch: daß sämtliche Kombinationen des Raumes in einer unendlichen Zeit sich wiederholen müssen.⁴ Doch die Kosmologische »Variante« ist nicht die entscheidende, sondern eine Annäherung an das *Gelebte* des Gedankens. Die Antwort des Zwerges symbolisiert die »falsche« Auslegung oder vielleicht besser »Auslebung« des Gedankens – er gibt die »richtige« Antwort, bleibt aber dem logischen Typus der Wahrheit verhaftet. Da er am Torweg des »Augenblicks« die Zeit als Kreis begreift, *weiß* er zwar um die Lehre der ewigen Wiederkunft, *handelt* aber nicht danach, sondern *versteht* sie als »Wahrheit«, während das Gleichnis des Hirten den inneren Prozeß des Wechsels des logischen Interpretationsschemas auszudrücken versucht. Der Hirte *durchlebt* die Verwandlung und *ist* danach ein Verwandelter – was im späteren Wortgebrauch der Übermensch ist: jener der die Wandlung vom Wahrheitsgebundenen Interpretationsschema zum reinen Interpretationsschema als Willen zur Macht *lebt* und damit die *psychologische* Erfahrung des Nihilismus überwunden hat. Zur Verdeutlichung das Gleichnis vom Zwerge:

„»Siehe diesen Thorweg! Zwerg! sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die ging noch Niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit. Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stoßen sich gerade vor den Kopf: – und hier, an diesem Thorwege, ist es wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“.

Aber wer Einen von ihnen weiter ginge – und immer weiter und immer ferner: glaubst du, Zwerg, daß diese Wege sich ewig widersprechen?«

»Alles Gerade lügt, murmelt verächtlich der Zwerg. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit ist ein Kreis.«

»Du Geist der Schwere! sprach ich zürnend, mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, – und ich trug dich hoch!

Sieh, sprach ich weiter, diesen Augenblick! Von diesem Thorwege Augenblick läuft eine lange ewige Gasse rückwärts: hinter uns liegt die Ewigkeit. Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? Muß nicht, was geschehen kann von allen Dingen, schon einmal geschehen, gethan, vorübergelaufen sein?«⁵

³Nietzsche legt dabei auch den ersten Thermodynamischen Satz zu Grunde, besser bekannt unter der Formel Energieerhaltungssatz, der besagt, daß die Quantität an Energie immer gleich bleibt. Den wenige Jahre später hinzugefügten zweiten Lehrsatz der Thermodynamik, demnach eine qualitative Änderung der Energie eintritt z.B. sich mechanische Energie in Wärmeenergie umwandelt und den Gedanken kosmologisch gewendet, eine Richtung des »Energieverlaufs« bestimmen läßt, dies in Form eines Ausgleichs von Wärme und Kälte – sprich Entropie und dem damit verbundenen Schlagwort vom Kältetod des Kosmos, wird von Nietzsche argumentativ bekämpft.

⁴Dieser Gedanke ist Philosophiegeschichtlich nichts neues, er taucht schon als Variante bei Platon in dessen Dialog „Timaios“ auf, desgleichen die Variante der Lehre von Ekpyrosis und Apokatastasis in der Stoa und in der indischen Wiederkkehrvorstellung. (Vgl. Bernd Meyer: Wahrheit und logische Typisierung; Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987, Fußnote 10, S. 82) Nietzsche geht es, um es nocheinmal zu betonen, *wie* der Mensch den Gedanken denkt und was er für Konsequenzen auf seinen Welt-Zugang hat – auf diese Wirkung kommt es an.

⁵KSA, Z, Bd. 4, S. 200

3. Überwindung des Nihilismus

Im Gleichnisse vom Hirten ist die Situation von vornherein eine andere. Trug Zarathustra den Zwerg, als Geist der Schwere, den Berg hinauf – also eine aus Sicht des Zwerges, respektive des Geistes, völlig passive Konstruktion, *leidet* der Hirte an der sich festgebissen habenden Schlange. Betrachtet man die Schlange als Symbol der Zeitlichkeit – sie ist ja auch eines von Zarathustras Tieren und symbolisiert als solches die Zeitlichkeit, so *leidet* der Hirte an der Zeitlichkeit. Er überwindet sie durch eine Handlung, er beißt der Schlange den Kopf ab und überwindet auf diese Weise das Modell der »alten« Zeitlichkeit, die die Wahrheit als Überzeitliches setzt – eine aktive Konstruktion – sowohl im Leiden, als auch im Überwinden eine »Einverleibung«. Doch was bedeutet dieser Biß des Hirten? Der Biß stellt den Augenblick dar, der Hirte beißt sich in die Zeitlichkeit. So stellt sich der Hirte mit dem Biß *in* die Zeitlichkeit, und ein perspektivischer Wechsel der Zeitlichkeit selbst ist vollzogen, das »Zentrum« der Zeitlichkeit ist jetzt der Augenblick und nicht mehr die »Überzeitlichkeit« der Wahrheit. Zur Verdeutlichung das Gleichnis vom Hirten:

„Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie. Einen jungen Hirten sah ich, sich winden, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze Schlange aus dem Munde hing. Sah ich je so viel Ekel und bleiches Grauen auf Einem Antlitze? Er hatte wohl geschlafen? Da kroch ihm die Schlange in den Schlund – da biß sie sich fest. Meine Hand riß die Schlange und riß: – umsonst! sie riß die Schlange nicht aus dem Schlunde. Da schrie es aus mir: »Beiß zu! Beiß zu! Den Kopf ab! Beiß zu!« – so schrie es aus mir, mein Grauen, mein Hass, mein Ekel, mein Erbarmen, all mein Gutes und Schlimmes schrie mit Einem Schrie aus mir. – [...]

Der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm rieth; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange -: und sprang empor. – Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch, – ein Verwandelter, ein Umleuchteter, welcher lachte!“⁶

3.3. Zeitlichkeit und Innerweltliche Verantwortung im Dasein

Mit diesem perspektivischem Wechsel ist jedoch noch mehr gesagt: die Verantwortlichkeit des Handelns geht von einer wie auch immer konzipierten Wahrheit *allein* auf den Menschen über. Die Lehre fordert den Menschen auf sich in die Zeitlichkeit zu stellen und damit das Selbst-Handeln und Selbst-Entscheiden zu tragen, dies mit dem Wissen, daß, vom geschehens-logischen Aspekt aus gesehen, gehandelt werden muß. Mit dieser »Konstruktionslogik« hängt auch Nietzsches Begriff der Notwendigkeit als amor fati zusammen.⁷

„Der Nihilismus kann also, folgt man dieser Perspektive, nur überwunden werden durch die Einstellung, daß er gerade auf jeden Augenblick ankommt, aus dem heraus man handelt.

⁶KSA, Z, S.201, 202

⁷„Meine Formel für die Größe am Menschen ist amor fati: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen -, sondern es lieben...“ (Friedrich Nietzsche, Schlechta: W-Bd. 2, S. 1098)

3.3. Zeitlichkeit und Innerweltliche Verantwortung im Dasein

Das heißt: der Mensch muß in jedem Augenblick die Situation aus eigenem Vermögen tragen können. Dabei soll ihm weder eine Wahrheit, an die er sich anlehnen kann, noch eine verbindliche Moral, auf die er sich stützen kann, helfen. Außen ist nur das Nichts. Ist der Mensch wirklich bereit, sich in dieser Weise existentiell zu tragen, dann ist er im Sinne Nietzsches bereits ein Verwandelter.“⁸

Mit dem perspektivischen Wechsel ist für den Menschen gleichzeitig eine andere Herrschaftsform über die Zeit ausgedrückt. Denn mit der Gestaltung des Zukünftigen aus dem Augenblick heraus und als schöpferisches Gestalten begriffen, geht „in eins (die, Einf. C.V) bestimmende Wirkung des Vergangenen.“⁹ Denn denkt man die Zeit aus dem Augenblick *heraus* trägt jedes Gegenwärtige die ganze Vergangenheit in sich, wie andererseits in jedem »Augenblick« oder Ereignis der Bezug zur Zukunft enthalten ist, das »Zusammen« oder »In-Eins« allen Geschehens ist damit zu jedem Zeit-Punkt gewährleistet. Da Zeitlichkeit als »Weltverlauf« gedacht, in dieser Konzeption wertgleich konstruiert ist, kommt es auf jeden Augenblick oder jedes Ereignis an. Von dieser Basis aus wird der Satz ermöglicht: „dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen“, nach Nietzsche das einzig formal *Sinnvolle* im menschlichen Dasein.¹⁰ Verdeutlicht man sich den *Wert* der unterschiedlichen »Zeitlichkeitskonzeptionen«, dann wird man gewahr, daß Nietzsche auch in die-

⁸Bernd Meyer: Wahrheit und logische Typisierung; Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987, S. 83

⁹Bernd Meyer: Wahrheit und logische Typisierung; Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987, S. 83

¹⁰Zur Verdeutlichung der Gesamtkonzeption sei eine sehr verdichtete Stelle aus dem Nachlaß zitiert: „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht. Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins - Gipfel der Betrachtung. Von den Werten aus, die dem Seienden beigelegt werden, stammt die Verurteilung und Unzufriedenheit im Werdenden: nachdem eine solche Welt des Seins erst erfunden war. Die Metamorphosen des Seienden (Körper, Gott, Ideen, Naturgesetze, Formeln usw.). »Das Seiende« als Schein; Umkehrung der Werte: der Schein war das Wertverleihende -. Erkenntnis an sich im Werden unmöglich; wie ist also Erkenntnis möglich? Als Irrtum über sich selbst, als Wille zur Macht, als Wille zur Täuschung. Werden als Erfinden, Wollen, Selbstverneinen, Sich-selbst-überwinden: kein Subjekt, sondern ein Tun, Setzen, schöpferisch, keine »Ursachen und Wirkungen«. (Friedrich Nietzsche, Schlechta: W-Bd. 3, S. 895-896) Eine Kritik Nietzsches Erkenntnistheorie der Wahrheit als „Einfache Korrespondenztheorie“, wie sie vielfach und zu Recht geäußert wird, soll hier nicht ausgeführt werden - gleichfalls die in Hinsicht auf die *klassische* Metaphysik „unkritische“ Verwendung der Begriffe „Sein und Werden“, auf die Nietzsche nur in der Rolle des psychologisierenden (Seinsprobleme in Wertprobleme umwandelnd) Sophistikers eingeht. Die »Fragwürdigkeit« dieser Verfahrensweise, die Psychologie als »erste« Wissenschaft zu verwenden, wurde bereits angedeutet (vgl.: E. Fink: Nietzsches Philosophie, S. 120). Es sei bei dieser Gelegenheit daran erinnert, daß E. Finks Interpretation nicht der einzige Weg ist. Akzeptiert man die Konzeption des Willens zur Macht auf ontologischer Ebene, wie in der Interpretation von Heidegger, so ergibt sich ein anders Bild. „Nietzsche begreift daher den Willen zur Macht nicht psychologisch, sondern er bestimmt umgekehrt die Psychologie neu als »Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht« (Jenseits von Gut und Böse).“ (Martin Heidegger: Holzwege, S. 236) Hier geht es jedoch nur um die Darstellung der „Umwertungstheorie“, und jene ist nur darstellbar, wenn man deren Prämissen akzeptiert.

3. Überwindung des Nihilismus

sem Punkt seiner programmatischen Erklärung der „Umwertung der Werte“ treu bleibt, indem er der »klassischen«, an ewigen Wahrheiten ausgerichteten Zeitkonzeption seine Zeitkonzeption *aus* dem Augenblick heraus gegenüberstellt und dem menschlichen Dasein damit alle Freiheit *in seinen Grenzen* gibt.

„Gegen den Wert des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinozas Naivität, Descartes' ebenfalls) den Wert des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita -“¹¹

¹¹Friedrich Nietzsche, Schlechta: W-Bd. 3, S. 559

4. Historische Varianten des Nihilismus

Nietzsche weist innerhalb seines Werkes von der im vorhergehenden Kapitel dargelegten philosophischen Grundlegung oder »analytischen« Ebene aus, unterschiedlichen theologischen und philosophischen Konzeptionen oder Modellen in der europäischen Geistesgeschichte eine aus seiner Perspektive *notwendig* nihilistische Funktion zu. So dem Gottes-, dem Vernunft- und dem Positivismusbegriff und jeglicher dualistisch aufgebauten Philosophie, sei es Sensualismus, Materialismus etc.¹ Damit steht er einerseits in seiner Zeit als Metaphysikkritiker und andererseits weist er durch die Interpretation der Metaphysik als der Welt Sinn gebende *Wertsetzung* doch weit darüber hinaus. Wie auch immer man zur »Verfahrensweise« Nietzsches Stellung nimmt, kommt mit seiner Ausarbeitung der Nihilismusthese eine Fragwürdigkeit in die Menschenentwicklung und Geschichtsauffassung, die erhebliche Spuren in der weiteren Geistesgeschichte hinterlassen hat.

„Nietzsche unterscheidet viele Spielarten des Nihilismus, die nicht einfach irgendwie nebeneinander vorkommen, sonder gleichsam verschiedene Stadien in dem Übergang aus der bisherigen Daseinsinterpretation zur neuen, tragischen Welt-Erfahrung sind, die Nietzsche künden will. Pessimismus ist so z.B. eine Vorform des Nihilismus, aber Nietzsche unterscheidet auch hier einen Pessimismus der Schwäche, der das Leben anklagt, zum Leben nein sagt wegen seiner Grausamkeit, seinem Überschwang, seiner Werdelust, in der Liebe und Tod sich verketteten; und andererseits einen Pessimismus der Stärke, der keine idealische Verfälschung des Lebens, keine Schönfärberei zuläßt und der Gorgo tapfer ins Antlitz schaut, trotzdem das Ja aufbringt zu Welt, Erde, Leben, menschlichem Geschick. Den extremen Nihilismus nennt Nietzsche die Auffassung, »daß es keine Wahrheit gibt«, daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge an sich gibt ... Er legt den Wert der Dinge gerade dahinein, daß diesen keine Realität entspricht und entsprach, sondern daß sie nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Wer-Ansetzer sind, eine Simplifikation zum Zweck des Lebens.“²

Die Erkenntnis des Nihilismus aus der »tragischen Weisheit« nimmt bei Nietzsche auf der psychologischen Ebene drei verschiedene Formen an. Diese dienen ihm als »Indiz« für das Fragwürdig-werden des sich auslegenden Daseins. Er spürt in der kulturellen Entwicklung des Okzidenten jene Momente auf, in denen die »Katastrophe« des Nihilismus in das Bewußtsein durchzuschimmern drohte, und begreift jene Momente als die entscheidenden, d.h. kulturprägenden Momenten der Geschichte. Denn das »Ansichtig-werden« des Nihilismusproblems evozierte

¹Vgl. dazu Karl Löwith, Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Meiner 1978, 3. Aufl., Kapitel VI: Der problematische Zusammenhang zwischen Dasein des Menschen und dem Sein der Welt in der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie, S. 142-160

²Eugen Fink: Nietzsche Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 154

4. Historische Varianten des Nihilismus

kulturgeschichtlich stets »Antworten« auf dieses Problem, die Nietzsche, seinem »neuem« Wertaxiom folgend bewertet. D.h. er rechnet die kulturgeschichtlichen Antworten auf das Ansichtig-werden dem Willen zur Macht zu. Als Steigerung ihm gemäß, nah, oder als absinkende Form ihm ungemäß, distanziert. Aus dieser Zurechnung zum Willen zur Macht bildet er die Typen eines Nihilismus der Stärke und eines Nihilismus der Schwäche. Auf die Moral bezogen entspricht dem die „Herrenmoral“ versus die „Sklavenmoral“. Der kulturgeschichtliche Entwicklungsprozeß des Okzidenten insgesamt erscheint dabei im Lichte der Antworten auf das »Ansichtig-werden« des Nihilismusproblems als Selbstentfremdung oder Selbstbejahung des sich auslegenden Daseins. So unterscheidet Nietzsche auf der psychologisch individuellen Ebene

„drei psychologische Formen [des Nihilismus C.V.]: einmal die Verzweiflung, als Resultat der vergeblichen Bemühung, einen Sinn, einen Endzweck im Geschehen zu entdecken; dann die Erschütterung darüber, daß es nicht gelingt, eine Herrschaftsform, eine organisierende Einheit des Ganzen zu entdecken den Bau der Welt zu durchschauen und darin die Stellung des Menschen im Kosmos verankert zu finden; Nihilismus ist auch das Gefühl, in einer unbegreiflichen, labyrinthischen Welt ausgesetzt zu sein ohne zu wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen, ist das lähmende Gefühl eines äußersten Unzuhauses, einer beklemmenden Ratlosigkeit inmitten einer undurchdringlichen Situation, in der wir sind wie Oedipus, der den Vater erschlug und das Bett der Mutter bestieg. Wird das tragische Wissen um die Oedipussituation des Menschen erfahren und hat diese Erfahrung noch die negative Form eines Mißlingens einer einheitlichen Weltkonzeption, die die Rolle des Menschen aus dem Zusammenhang des Ganzen bestimmt, so wendet sich das schließlich in den nihilistischen Verzicht: nichts hat mehr Sinn, wenn die Weltstellung des Menschen unerkennbar ist. Und ebenso entmutigend wirkt die Einsicht in die Unhaltbarkeit einer metaphysischen gedachten »wahren Welt«.“³

Von dieser »psychologischen« Ebene ergeben sich für Nietzsche zwei mögliche »Reaktionsweisen« auf das »Ansichtig-werden« des Nihilismusproblems, die in zwei verschiedene Weisen der Weltauslegung münden. Damit hat Nietzsche innerhalb seiner Geschichtsphilosophie für sich einen »Maßstab« der »Welt-Bewertung« geschaffen – Welt-Bejahung und Welt-Verneinung. Der Nihilismus kann demzufolge ein Zeichen der Stärke oder ein Zeichen der Schwäche des auslegenden Geistes sein. Als Zeichen der Stärke werden von Nietzsche sämtliche kulturgeschichtlichen Phänomene bewertet die einen weltbejahenden Nihilismus zur Grundlage haben, die sich der Tragik des Sinnproblems im Nihilismus bewußt sind, aber dennoch die Welt und ihr ständiges Werden bedingungslos bejahen, indem sie Werte bewußt neu schaffen und setzten. Als historisch in diese Richtung tendierende Kulturen gelten ihm dabei das antike Griechenland mit der tragische Weltauffassung seines Mythos und das antike Rom. Als Zeichen der Schwäche werden sämtliche weltverneinenden, auf einen Dualismus von „Wahrer“ und „Scheinbarer“ Welt basierenden kulturell geprägten Weltauslegungen gewertet. Den historischen Gesamtprozeß bewertet Nietzsche als nihilistisch in dem Sinne eines Abrückens von jenen antiken Wertvorstellungen.

³Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 153

Er sieht seine Philosophie als *die* Zäsur in der Geschichte, „den großen Mittag“, weil er diesen Prozeß des in zweifacher Weise auftretenden Nihilismus ins Bewußtsein hebt. Darin sieht er die Chance des Menschen einen *bewußten* Neuanfang der Wertsetzungen ermöglicht. Aus Nietzsches Perspektive gesehen tritt damit zum ersten mal in der menschlichen Geschichte der Fall ein, daß der Mensch sich selbst bewußt ist der Schöpfer *aller* menschlichen Geschichte zu sein. Mit diesem Bewußtsein ist ein „Neuanfang“ der Wertsetzung möglich, dem es gelingt den Nihilismus zu überwinden. Der Mensch ist damit für seine Geschichte selbst verantwortlich. Dies ist auch der entscheidende unterschied zur historischen Antike, diese war sich des Lebens als Wille zur Macht nicht bewußt, sie erzeugte dennoch eine Ethik die bei Nietzsche als Nihilismus der Stärke bewertet wird – aber ohne sich des „Warums“ bewußt zu sein. Der Nihilismus wird somit in einen Zusammenhang gebracht mit den Weltauslegungen eines weltbejahenden „Pessimismus der Stärke“ und eines weltflüchtigen „Pessimismus der Schwäche“. ⁴

Demnach sieht Nietzsche, in Webers Worten ausgedrückt, *das* kulturbedeutsame Problem des Okzidents in der Stellung des Menschen zur Welt und damit zum Nihilismus, dieser ist bei Nietzsche im Kern aufgefaßt in der Betrachtung des Wesens der Welt als die Identität von Wahrheit und Tod.⁵ Die jeweilige »Antwort«, als Konsequenz des »Ansichtig-werdens« dieser Identität fließt als Diesseitsbejahende oder Diesseitsverneinende Weltauslegung des Menschen in dessen *Kulturauffassung* und -entwicklung ein und ist damit *die* »(Menschen-)Welt« prägende Größe. Damit verläßt Nietzsche

„ [...] den geistigen Boden, auf dem noch Kant und die Aufklärung standen, und den Hegel durch den Begriff des Geistes in den philosophischen Begriff aufzuheben suchte; dieser geistige Boden ist die christliche Gleichsetzung von Wahrheit und Leben. Der Nihilismus Nietzsches führt in das Zentrum der Krise des Humanismus, weil er dessen in der christliche Lehre und Religion bestehenden Boden, die Einheit von Leben und Wahrheit, von Faktizität und Sinn, welcher Boden mit der Emanzipation des Humanismus von der Religion nicht

⁴So schreibt Nietzsche:

Nihilismus. Er ist zweideutig:

- A. Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: der aktive Nihilismus.
- B. Nihilismus als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes: der passive Nihilismus.

Friedrich Nietzsche, Schlechta: Werke und Briefe: W Bd. 3, S. 557

Und an anderer Stelle:

- A. Der Pessimismus als Stärke – worin? in der Energie seiner Logik, als Anarchismus und Nihilismus, als Analytik.
- B. Der Pessimismus als Niedergang – worin? Als Verzärtlichung, als kosmopolitische Anführerei, als »tout comprendre« und Historismus. – Die kritische Spannung: die Extreme kommen zum Vorschein und Übergewicht.

Friedrich Nietzsche, Schlechta: Werke und Briefe: W Bd. 3, S. 529

⁵Vgl. dazu: Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, in: Hrsg. Mazzino Montinari; Wolfgang Müller-Lauter; Heinz Wenzel: Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter, Berlin New York, 1972, S. 10

4. Historische Varianten des Nihilismus

mehr trägt, verläßt und in der – durch sein Verständnis der griechischen Antike vermittelten Gleichsetzung von Wahrheit und Tod das Wesen des Nihilismus ausspricht. Der junge Nietzsche expliziert jedoch dieses entscheidende Thema nicht begrifflich, sondern wendet sich – da sein Interesse vornehmlich der Therapie, nicht der ausgeführten Diagnose gilt, der Interpretation der griechischen Tragödie als der rettenden Antwort der Antike auf den Nihilismus, der aus der rücksichtslosen Erkenntnis entstehe, zu.“⁶

4.1. Der historisch prozessuale Ablauf des Nihilismus

In seiner historisch »typisierenden« *prozessualen* Beschreibung, als Genealogie der Moral verknüpft Nietzsche die »analytische«, die »psychologische« und die »historische« Ebene miteinander. Er beschreibt dabei die historische Entwicklung des Okzidenten als notwendige Entwicklungsgeschichte des Nihilismus, gefaßt als Selbstaufhebungsprozeß der Moral, als Zerfall der obersten metaphysischen Werte, die bislang als *die* sinnsetzende Antwort auf die Sinnfrage als »Ansichtig-werden« der Identität von Wahrheit und Tod galten und ihren Ursprung in der griechischen Antike nahmen.

Einige dieser Positionen lassen sich bereits in den Frühschriften Nietzsches nachweisen, von besonderer Bedeutung ist dabei seine Schrift: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, in der die Grundposition Nietzsches, die das Weltwese als die Identität von Wahrheit und Tod betrachtet bereits voll entwickelt ist. Trotz seiner späteren Distanzierung zu diesem Werk und der Bezeichnung der Schrift als „Artisten-Metaphysik“⁷ im Vorwort, läßt sich seine Einsicht in den Kernpunkt des Nihilismus an dieser Schrift verdeutlichen. Einen „Pessimismus der

⁶Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, in: Hrsg. Mazzino Montenari; Wolfgang Müller-Lauter; Heinz Wenzel: Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter, Berlin New York, 1972, S. 11-12

⁷Die Rede von der „Artisten-Metaphysik“ bezieht sich auf seinen »Gegenentwurf« der Kunst zur Wissenschaftlichkeit als obersten Wert der Moderne. Die Kunst als »Herrin des Lebens« ruht in diesem Buch noch auf einer »klassischen« Metaphysik, die stark von der schopenhauerschen Willensmetaphysik beeinflusst ist. Den dionysischen »Weltgrund« faßt er in dieser Schrift »am deutlichsten« als Gegensatz des dionysischen und apollinischen Prinzips. Gleichfalls ist seine Interpretation der griechischen Tragödie als »konstruktiver« Lebensbezug, der sich des tragischen Weltgrundes bewußt ist relevant. In dieser Interpretation der griechischen Antike wird auch der erste Umwertungsprozeß vom »tragischen Bewußtsein« zum »wissenschaftlichen Bewußtsein« geschildert. In seinen späteren Werken fällt dies unter die Formel des Geschichtsprozesses als der Umwertung der Werte.

Nietzsches Selbsteinschätzung: „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht notwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, daß es das Problem der Wissenschaft selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefaßt. [...] hingestellt auf den Boden der Kunst – denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden -, ein Buch vielleicht für Künstler mit dem Nebenhange analytischer und retrospektiver Fähigkeiten (das heißt für eine Ausnahme-Art von Künstlern, nach denen man suchen muß und nicht einmal suchen möchte...), voller psychologischer Neuerungen und Artisten-Heimlichkeiten, mit einer Artisten-Metaphysik im Hintergrunde,[...] an welche [Aufgabe, Einf. C.V.] sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat – die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens...“ (Friedrich Nietzsche, Schlechta: Versuch einer Selbstkritik, W-Bd. 1, S. 11)

Stärke“ sieht Nietzsche in der antiken Weltauslegung des Mythos der Griechen verwirklicht in der griechischen Tragödie, die er als tragisches Weltbewußtsein interpretiert.

4.2. Der Ursprung des tragischen Bewußtseins als Daseinsauslegung

Er interpretiert dabei die Kunstform der Tragödie als Daseinsauslegung, die sich der Grundidentität von Wahrheit und Tod bewußt ist und in der tragischen Darstellung als Kunstform zum Ausdruck gebracht wird. In der Tragödie ist nach Nietzsche und in heideggerschen Termini das Dasein zum Tode erkannt und als kollektive Erfahrung in der Kunstform der Tragödie vermittelt und in seiner Widersprüchlichkeit »aufgehoben«. Weil dem Menschen durch die Tragödie einerseits der »Blick« ins Dasein freigegeben wird und zum anderen dieses durch die Kunst, in der es erscheint, bejaht werden kann – in diesem Sinne und in seinen späteren Termini ausgedrückt erscheint Nietzsche diesen Abschnitt der griechischen Antike als ein Pessimismus *aus* Stärke. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Auffassung, daß das Leben auf diese Weise als Ganzes bejaht werden kann – als Werden, als schönes, resp. gutes und schreckliches *zugleich*, der Antagonismus des Lebens ist in dem tragischen Bewußtsein enthalten. Der Mythos vom Waldgott Silen wird Nietzsche so zum Exempel der Weltauslegung der antiken Griechen, in ihm wird das Dasein als Identität von Wahrheit und Tod ausgesprochen und bildet gleichsam die Grundlage der Lebensempfindung, aus der alle „griechische Heiterkeit“ erwächst.

„Wer, mit einer anderen Religion im Herzen, an diese Olympier herantritt und nun nach sittlicher Höhe, ja Heiligkeit, nach unleiblicher Vergeistigung, nach erbarmungsvollen Liebesblicken bei ihnen sucht, der wird unmutig und enttäuscht ihnen bald den Rücken kehren müssen. Hier erinnert nichts an Askese, Geistigkeit und Pflicht: hier redet nur ein üppiges, ja triumphierendes Dasein zu uns, in dem alles Vorhandene vergöttlicht ist, gleichviel ob es gut oder böse ist. Und so mag der Beschauer recht betroffen vor diesem phantastischen Überschwang des Lebens stehn, um sich zu fragen, mit welchem Zaubertrank im Leibe diese übermütigen Menschen das Leben genossen haben mögen, daß, wohin sie sehen, Helena, das »in süßer Sinnlichkeit schwebende« Idealbild ihrer eigenen Existenz, ihnen entgegenlacht. Diesem bereits rückwärts gewandten Beschauer müssen wir aber zurufen: Geh nicht von dannen, sondern höre erst, was die griechische Volksweisheit von diesem selben Leben aussagt, das sich hier mit so unerklärlicher Heiterkeit vor dir ausbreitet. Es geht die alte Sage, daß König Midas lange Zeit nach dem weisen Silen, dem Begleiter des Dionysus, im Walde gejagt habe, ohne ihn zu fangen. Als er ihm endlich in die Hände gefallen ist, fragt der König, was für den Menschen das Allerbeste und Allervorzüglichste sei. Starr und unbeweglich schweigt der Dämon; bis er, durch den König gezwungen, endlich unter gellem Lachen in diese Worte ausbricht: »Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht zu hören für dich das Ersprißlichste ist? Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.« [...]

Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um

4. Historische Varianten des Nihilismus

überhaupt leben zu können, mußte er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen. [...] Derselbe Trieb, der die Kunst ins Leben ruft, als die zum Weiterleben verführende Ergänzung und Vollendung des Daseins, ließ auch die olympische Welt entstehen, in der sich der hellenische »Wille« einen verklärenden Spiegel vorhielt. So rechtfertigen die Götter das Menschenleben, indem sie es selbst leben – die allein genügende Theodicee!⁸

Nietzsche sieht dabei zwei »Lebens-Prinzipien oder Impulse« am Wirken, die Einsicht in den tragischen Weltgrund, oder die Identität von Wahrheit und Tod, werden dem dionysischen Prinzip zugerechnet. Das Prinzip der Individualität ist dem apollinischen Prinzip zugerechnet, es symbolisiert die »Erkenntnis-, Vernunftfähigkeit« des Menschen – jedoch als *Schein*. In seiner Frühschrift begreift er diese vorsokratische Periode der griechischen Antike als wechselseitige Verklammerung der beiden Prinzipien, Impulse, im Gefolge Schopenhauers Willensmetaphysik: *beide* als Ausdruck des Willens.⁹ Zugleich hebt sich Nietzsche schon in seiner Frühschrift von Schopenhauer ab, weil er, sich zwar an Schopenhauer anlehnend, seinen ersten Versuch eines *positiven* »Daseinsentwurf« des Menschen vorgelegt hat. Der positive Lebensentwurf besteht in der „Artisten-Metaphysik“, in der ihm das Leben zur Kunst wird, und die Kunst das Leben ist.¹⁰ Bereits hier ist in Ansätzen der expansive Charakter des Lebens ausgesprochen.

⁸Friedrich Nietzsche, Schlechta: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, W-Bd. 1, S. 29-31

⁹„Und so möchte von Apollo in einem exzentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt, Welt als Wille und Vorstellung 1, S. 416: »Wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wellenberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis.« Ja es wäre von Apollo zu sagen, daß in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des »Scheines« samt seiner Schönheit, zu uns spräche. An derselben Stelle hat uns Schopenhauer das ungeheure Grausen geschildert, welches den Menschen ergreift, wenn er plötzlich an den Erkenntnisformen der Erscheinung irre wird, indem der Satz vom Grunde, in irgendeiner seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn wir zu diesem Grausen die wonnvolle Verzückerung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur emporsteigt, so tun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluß des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.“ (Friedrich Nietzsche, Schlechta: W-Bd. 1, S. 23-24)

¹⁰Es sei an dieser Stelle an die nützliche Einteilung E. Finks erinnert, der Nietzsches Werk in einen „Ja-sagenden“ Teil der bis zu der Schrift „Also sprach Zarathustra“ reicht und den „Nein-sagenden, Nein-tuenden“ Teil ab diesem Werk einteilt. Nach E.Finks Interpretationsansatz arbeitet Nietzsche im „Ja-sagenden“ Teil seine Philosophie aus, als ein positives »konstruieren«, experimentelles Suchen nach dem Lebensbegriff, so zieht er in dem „Nein-sagenden“ Teil die Konsequenzen aus seiner Philosophie, die Schriften werden zu »reinen« Kampfschriften: gegen die »klassische« Metaphysik, gegen den Historismus, gegen ein falsches Wissenschaftsbild ect. Die Konsequenz, die Nietzsche zieht, ist einen radikalen oder, wie er sagt, extremen Nihilismus zu propagieren, zu *leben*, um seiner eigenen Nihilismusdiagnose folgend, *die* entscheidende Umwertung der Werte *herbeizuführen*. Getreu der Maxime die im Zarathustra zum Ausdruck gebracht wird: „O meine Brüder, bin ich denn grausam? Aber ich

4.3. Die erste Wurzel des europäischen Nihilismus

Eine Zäsur in der tragischen Daseinsauslegung sieht Nietzsche mit Platon resp. dessen Lehrer Sokrates in die griechische Antike eintreten – dies bereits in seiner Frühschrift! Mit der dialektischen Lehre wenden sich die Griechen vom tragischen Bewußtsein ab und der wissenschaftlichen, der Wahrheit als obersten Wert setzenden Daseinsauslegung zu. Mit Sokrates sieht er den „Typus des theoretischen Menschen“ aufkommen. Den wissenschaftlichen Optimismus Sokrates' faßt er in seiner Frühschrift als Schwäche des Lebens auf. In seinen späteren Werken spricht Nietzsche in diesem Zusammenhang von den Umwertungen der Werte und begreift Sokrates als Symbol für das Aufkommen des wissenschaftlichen Wertaxioms schlechthin – als erste »Wurzel« der zweitausendjährigen Geschichte des Nihilismus.

Die Möglichkeit des »Erfolges« von Sokrates und Platon, bzw. deren Philosophie erklärt Nietzsche mit der, wie er sagt „Wahnvorstellung“ des theoretischen Menschen, der mit seinem »wissenschaftlichen Bewußtsein« und seinem „Exzeß“ an Ehrlichkeit, am „Leitfaden der Kausalität“ meint, bis in die „tiefsten Abgründe des Seins“ hineinzureichen und überdies glaubt *damit* das Sein noch korrigieren zu können. Er faßt damit das »wissenschaftliche Bewußtsein« als neuen Wert innerhalb der griechischen Antike auf, der sich in der okzidentalen Kultur insgesamt durchgesetzt hat. Es ist die »neue« Antwort auf die alte Frage nach der Legitimation des Daseins im Angesicht des Todes. Wissenschaft wird von Nietzsche somit als »Theodizee« begriffen, sie soll das Dasein rechtfertigen und den Menschen vor der Todesfurcht durch Wissen befreien. Damit ruht sie für Nietzsche auf der selben metaphysischen Sehnsucht wie die Tragödie, jedoch entscheidend für ihn: sie verleugnet den Antagonismus des Lebens als solchen, indem sie diesem Antagonismus den Wert des *besseren* Lebens, Seins entgegensetzt, das durch *wahres* Wissen erreichbar wäre. Die Figur des Sokrates markiert für Nietzsche den Wendepunkt in der okzidentalen Geschichte.¹¹

sage: was fällt, das soll man auch noch stoßen! Das Alles von heute – das fällt, das verfällt: wer wollte es halten! Aber ich – ich will es noch stoßen! Kennt ihr die Wollust, die Steine in steile Tiefen rollt? – Diese Menschen von heute: seht sie doch, wie sie in meine Tiefe rollen! Ein Vorspiel bin ich besserer Spieler, o meine Brüder! Ein Beispiel! Tut nach meinem Beispiele! Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir – schneller fallen! - (Friedrich Nietzsche, Schlechta: Also sprach Zarathustra, W-Bd. 2, S. 455)

¹¹ „Auch der theoretische Mensch hat ein unendliches Vergnügen am Vorhandenen, wie der Künstler, und ist wie jener vor der praktischen Ethik des Pessimismus und vor seinen nur im Finsternen leuchtenden Lynkeusaugen durch jenes Genügen geschützt. Wenn nämlich der Künstler bei jeder Enthüllung der Wahrheit immer nur mit verzückten Blicken an dem hängen bleibt, was auch jetzt, nach der Enthüllung, noch Hülle bleibt, genießt und befriedigt sich der theoretische Mensch an der abgeworfenen Hülle und hat sein höchstes Lustziel in dem Prozeß einer immer glücklichen, durch eigene Kraft gelingenden Enthüllung. Es gäbe keine Wissenschaft, wenn ihr nur um jene eine nackte Göttin und um nichts anderes zu tun wäre. [...] Darum hat Lessing, der ehrlichste theoretische Mensch, es auszusprechen gewagt, daß ihm mehr am Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei: womit das Grundgeheimnis der Wissenschaft, zum Erstaunen, ja Ärger der Wissenschaftlichen, aufgedeckt worden ist. Nun steht freilich neben dieser vereinzelt Erkenntnis, als einem Exzeß der Ehrlichkeit,

4. Historische Varianten des Nihilismus

Auf der historisch-, genealogischen Ebene, die Nietzsche in einer »systematischen«, wenn auch sehr polemischen Weise, in den Schriften „Jenseits von Gut und Böse“ und der „Genealogie der Moral“ vorträgt, sieht Nietzsche die erste Wurzel des passiven Nihilismus, Pessimismus der Schwäche, oder die erste Umwertung der Werte in der Philosophie Platons und der Figur des Sokrates. Dieser gab, wie bereits angedeutet wurde, der *inhaltlichen* Auslegung des Daseins eine dahingehende Wendung, daß die Trennung eines »absolut Wahren« und eines *nur* »Scheinbaren« – den absoluten, ewigen, wahren Ideen, die in der göttlichen Idee des Schönen und Guten kulminiert – und den vergänglichen Sinnen-Dinge. Nietzsche interpretiert dabei Platons Philosophie als eine Zweiweltenlehre, die „den ursprünglichen kosmologischen Unterschied zwischen der einen, heilen, eigentlich-seienden Welt und dem vielfach endlichen, nur uneigentlichen binnenweltlichen“ Seienden, umwandelte in die Unterscheidung, zwischen einem »über«sinnlichen, ewigen, unvergänglichen Seienden – der göttlichen Idee, die in Gegensatz gestellt wird zu einem sinnlichen, individuellen, vergänglichen, raum-zeitlichen Seienden – den Dingen. Auch wenn diese Interpretation E. Fink nach eher den Vulgärplatonismus, als den eigentlichen Platonismus trifft, der die Vermitteltheit dieser zwei Sphären der *einen* Welt über den Teilhabebegriff gewährleistet.¹² Die wesentliche Verschiebung die dabei in der *Bewertung* der Welt und dem Dasein auftrat wird bei E. Fink folgendermaßen dargestellt:

„Der Vulgärplatonismus, den es schon in der Antike gibt, verlegt also den Unterschied des eigentlichen und uneigentlichen Seienden in die Dimension der Dinge d.h. des Binnenweltlichen. So wird der Maßstab alles Seins schließlich ein »Absolutes«, ein Göttliches, ein THEION; an ihm wird alles andere Seiende gemessen. Hinter der sinnlichen Welt steigt eine übersinnliche auf, eine zweite, eigentliche Welt, hinter dem Physischen ein Metaphysisches, jenseits der endlichen Dinge ein unendlicher Gott. Die ursprünglich ontologische Differenz zwischen Eigentlich seiendem und Uneigentlich seiendem wird zur »theologischen Differenz«, zum Unterschied zwischen dem Relativen und dem Absoluten, zwischen den geschaffenen Dingen und dem erschaffenden Gott. Was anfänglich als »Welt« verstanden wurde, wandelt sich zu einem Seienden, zu Gott, dem die Charaktere der Un-Endlichkeit, Allmacht usf. – Charaktere, in denen sich ursprünglich das Sein der Welt ausspricht – nunmehr zugesprochen werden.“¹³

Diese erste »europäische« Wurzel des Nihilismus »vollzieht« sich Nietzsche nach

wenn nicht des Übermutes, eine tiefsinnige Wahnvorstellung, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, – jener unerschütterliche Glaube, daß das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei. [...] so erscheint er [Sokrates, Einf. C.V.] uns als der erste, der an der Hand jenes Instinktes der Wissenschaft nicht nur leben, sondern – was bei weitem mehr ist – auch sterben konnte; und deshalb ist das Bild des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über dem Eingangstor der Wissenschaft einen jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt erscheinen zu machen: wozu freilich, wenn die Gründe nicht reichen, schließlich auch der Mythos dienen muß, den ich sogar als notwendige Konsequenz, ja als Absicht der Wissenschaft soeben bezeichnete.“ (Friedrich Nietzsche, Schlechta: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, W-Bd. 1, S. 84-85)

¹²Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 144 – 145

¹³Eugen Fink: Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, S. 145

auf der Ebene einer wahrheitssetzenden »Erkenntnistheorie«, die das »wissenschaftliche« Denken als alleiniges Mittel der Daseinsergründung setzt und für die die Idee der Wahrheit als absolutes Sein zum Maßstab der *Bewertung* aller Dinge wird. Platon ist nach Nietzsche diejenige historische Gestalt, die durch ihre Philosophie die Anstrengung unternahm eine Synthese der Problematik von Wissen, Vernunft und Glauben, Instinkt auf ein *Ziel* hin zu bilden.

Plato [...] wollte mit Aufwand aller Kraft - der größten Kraft, die bisher ein Philosoph aufzuwenden hatte! - sich beweisen, daß Vernunft und Instinkt von selbst auf ein Ziel zugehen, auf das Gute, auf »Gott«; und seit Plato sind alle Theologen und Philosophen auf der gleichen Bahn - das heißt, in Dingen der Moral hat bisher der Instinkt, oder wie die Christen es nennen »der Glaube«, oder wie ich es nenne »die Herde« gesiegt.¹⁴

Für Nietzsche stellt das Christentum in Hinsicht auf seinen absoluten Gottesbegriff und der darauf aufruhenden Moral, nichts weiter dar als einen „Platonismus für's Volk“. Mit der »Übernahme« des Problemkomplexes: Wissen-Vernunft und Glaube-Instinkt als Eines, Absolutes, Wahres, in die christliche Lehre, vor allem in der Theodizee, ist der Keim des Nihilismus »strukturlogisch« in der Lehre enthalten. Damit ist aber – trotz, oder gerade wegen des Nihilismus, Kulturgeschichtlich eine Geistesspannung entstanden, die dem Okzident eigen ist und von Nietzsche als kulturgeschichtliche »Leistung« durchaus anerkannt wird.¹⁵

4.4. Die zweite Wurzel des europäischen Nihilismus

Diese zweite Wurzel sieht Nietzsche in einer weiteren Umkehrung der Werte begründet. Die Umwertung ließe sich – vorerst – kurz darstellen, als der Wandel der aristokratisch-diesseitigen Werte: »Gut« und »Schlecht« in die metaphysisch-jenseitigen Werte: »Gut« und »Böse«. Sie findet ihren Ausgang innerhalb der Entwicklung der okzidental-religiösen Religionen: historisch tritt sie nach Nietzsche erstmals bei dem antiken Judentum auf.

Nietzsche sieht innerhalb der Geschichte bei allen Kulturen an ihrem Beginn eine aristokratische Rangordnung als »Gesellschaftsordnung« am »Wirken«. Diese teilt sich, was ihre herrschaftsstabilisierende also moralische »Legitimitätsstruktur« angeht, in sich und »ursprünglich« in zwei Moralen für die unterschiedlichen Ränge auf, die der Herren, der Herrschenden und die der Sklaven, der Beherrschten.

Die Herren sind dadurch »ausgezeichnet« im »Besitz« eines Willens die Herrschenden zu sein. Diesem aristokratischen, immer auch etwas naiven Willen zum:

¹⁴Friedrich Nietzsche, *Schlechta: Jenseits von Gut und Böse; Zur Naturgeschichte der Moral*, W-Bd. 2, S. 649

¹⁵„Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und fürs »Volk« zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden - denn Christentum ist Platonismus fürs »Volk« - hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen.“ (Friedrich Nietzsche, *Schlechta: Jenseits von Gut und Böse; Vorrede*, S. 566)

Macht-ausüben, ist es zu verdanken, daß die Herren sich und ihr Handeln als Maßstab setzen können an dem sich andere – die »Sklaven« – zu orientieren haben. Naiv ist dieser Wille in der Hinsicht, daß er sich selbst und seine Legitimität nicht hinterfragt – er konstituiert sich aus Instinktsicherheit. Diese »Auszeichnung« der Einstellung der Herren zum Leben, die es ihnen erlaubt zu den *anderen* Menschen »hinunterzublicken« nennt Nietzsche ein *ursprüngliches* und *natürliches Pathos der Distanz*. Ursprünglich und natürlich bedeutet hier für Nietzsche nicht nur »anfänglich«, d.h. auf der historischen Ebene, sondern auch eine ursprüngliche und natürliche, unhinterfragte, naive Nähe zum Leben selbst. Leben trägt dabei all jene Attribute, die Nietzsche in seinen zahlreichen Entwürfen und Versuchen zu umgrenzen bestrebt war: Werden, Wille zur Macht, das Schöpferische ect. – gerade in dieser Hinsicht ist jener aristokratische Wille zum Macht-ausüben ursprünglich, vollständig, im Sinne von ungebrochen.¹⁶ In dieser Weise verstanden sieht Nietzsche in jenen Menschen, die diesen Willen verkörpern jene Gestalten, die historisch über bestehendes hinausgehen – und hinausgehen können. Es sind Nietzsche zufolge in gewisser Weise jene Figuren, die eine Dynamik in der kulturellen Sphäre und der Geschichte ermöglichen und zugleich jener Dynamik leben die dem Leben selbst entspricht. In dieser Dynamik ist metaphysisch gesprochen der expansive Charakter des Seins und des Daseins ausgesprochen. Damit unterliegt auch dieses Problemensemble der generellen Unterteilung von »Lebensphänomenen« in „starke“ und „schwache“, wobei sich die „Stärke“ und „Schwäche“ auf das »seelische Vermögen« des Menschen bezieht. Mit dieser Begründung hält Nietzsche am aristokratischen Prinzip fest und wertet andere gesellschaftliche »Organisationsformen«, wie die Demokratie, den Sozialismus als „lebensschwach“, dem Niedergang nahestehende Formen. Gleichfalls stellt diese Begründungsfigur den Grund dar warum Nietzsche immer wieder und auf jeder „Kulturstufe“ die vielzitierte und oft mißbrauchte „Bestie“ im Menschen heraufbeschwört – sie ist ihm Synonym für den vollständigeren Menschen, der im »Besitz« dieser Nähe zum Leben ist. Exemplarisch für diese Interpretation sei der Absatz: Was ist vornehm? zitiert:

„Jede Erhöhung des Typus »Mensch« war bisher das Werk einer aristokratischen Gesell-

¹⁶Für all jene kritischen Kritiker, denen es an solchen Stellen zu »weltanschaulich« zu Mute wird, sei erwähnt, wie bereits im Abschnitt über den Willen zur Macht geschehen, daß für Nietzsche die Distanz oder Nähe zum Leben als Maßstab *gilt*, daß diese Vorgehensweise umstritten ist, inclusive ihres »psychologischen« Ansatzes, sei hier nochmals hervorgehoben. Es sei aber auch daran erinnert, daß Nietzsche selbst viel zu selbstkritisch war und sich darüber im klaren war, mit seinen Versuchen der Begründung des Lebens-Wertes nie zu einer »befriedigenden« Lösung gekommen zu sein. Dafür spricht schon allein die Tatsache, daß er seine eigenen Entwürfe immer wieder fallen ließ und immer wieder neue Entwürfe versuchte. Er begriff sich selbst und sein Leben als „Sucher“ und „Versucher“. In dieser Spannung steht sein gesamtes Werk. Und es sei mit Nietzsche und Weber daran erinnert, daß sich „Werte“, so sehr sie sich in „Regeln“ niederschlagen mögen, wissenschaftlich weder bilden noch begründen lassen – dennoch sind sie in Menschenleben wirksam und damit auch »wert« sich mit ihnen zu beschäftigen. Der radikalste Hinterfrager der Werte bleibt bis heute Nietzsche. Fragen, die heute einzelnen Themengebieten der Soziologie entsprechen.

4.4. Die zweite Wurzel des europäischen Nihilismus

schaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgendeinem Sinne nötig hat. Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Untertänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnisvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus »Mensch«, die fortgesetzte »Selbst-Überwindung des Menschen«, um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen. Freilich: man darf sich über die Entstehungsgeschichte einer aristokratischen Gesellschaft (also der Voraussetzung jener Erhöhung des Typus »Mensch« -) keinen humanitären Täuschungen hingeben: die Wahrheit ist hart. Sagen wir es uns ohne Schonung, wie bisher jede höhere Kultur auf Erden angefangen hat! Menschen mit einer noch natürlichen Natur, Barbaren in jedem furchtbaren Verstande des Wortes, Raubmenschen, noch im Besitz ungebrochener Willenskräfte und Macht-Begierden, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere, vielleicht handeltreibende oder viehzüchtende Rassen, oder auf alte mürbe Kulturen, in denen eben die letzte Lebenskraft in glänzenden Feuerwerken von Geist und Verderbnis verflackerte. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste: ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen – es waren die ganzen Menschen (was auf jeder Stufe auch so viel mit bedeutet als »die ganzen Bestien« -).¹⁷

Er *setzt* von der psychologisch-moralischen Ebene aus einen »ursprünglichen« Menschen und damit einige rudimentär bleibende Ansätze zu einer „philosophischen Anthropologie“. Nietzsche zufolge wurde diese in der »Frühzeit« dominante Art der Moral(en) durch eine Umwertung der Werte verdrängt, an deren Stelle trat die von ihm bezeichnete „Sklavenmoral“. Die »Trägergruppe« von der aus der Impuls für die Umwertung ausging waren, im Allgemeinen die »Sklaven«, die Beherrschten und im historisch besonderen das antike Judentum. Die Beherrschten hatten Nietzsche zufolge schon immer ein Interesse daran einen „Schuldigen“ für ihr Leid zu finden.

So gelang dem »schwachen« Menschentypus in seinem „einzigen“ – jedoch entscheidenden – wertschöpfenden Prozeß, die Leidensfrage als eine Schuldfrage zu formulieren und auf die „Welt“ zu übertragen. Die Leidensproblematik hat damit »Schuld« und »Unschuld« zur Bewertungsbasis, indem sie den Unschuldigen als »gut« vor Gott bewertet und den Schuldigen als »böse« und dieses Schema auf die „Herrschaft“ von Menschen über Menschen überträgt. Damit wird der »innerweltliche« Weltbegriff in einen »Überweltlichen« aufgelöst, die Legitimität der Herrschaft von Menschen über Menschen wird ins »Gottgerechte« übertragen. Mit der Leidensfrage als Schuldfrage ist das »antike« Wertschema der »Herren«, die Leben als »tragisches Bewußtsein« »leben« und bejahen konnten, verneint und ein »neues« Wertschema geschaffen. Tragendes psychologisches Motiv bei diesem »wertschöpfenden« Umwertungsprozeß ist Nietzsche nach das Gefühl des Ressentiments, ein „Sammelbegriff für Angst, Rache, Haß und Neid“.¹⁸ Für Nietzsche

¹⁷Friedrich Nietzsche, Schlechta: Jenseits von Gut und Böse; Was ist vornehm?, W-Bd. 2, S. 727

¹⁸Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches,

4. Historische Varianten des Nihilismus

wird das Ressentiment zum tragenden psychologischen Motiv für den Verlauf der abendländischen Kultur – begriffen als andauernde Transformationsgeschichte der »Sklavenmoral« und somit deren Verfestigung.

„Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gott- geliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich »die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit - dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein! «...“¹⁹

Als »Protagonisten« oder »Trägergruppe«, der dieser Umwertungsprozeß historisch gelang, macht Nietzsche die *Figur* des Priesters aus, als »Mittel« des Umwertungsprozesses: die von ihr propagierte asketische Lebensführung, die die triebhaften Seiten des menschlichen Lebens sublimiert – also gerade seinen »Willen zur Macht« und über den Asketismus das gottgerechte Leben als »gut« stilisiert. Die Priester werden dabei als jene Gruppe dargestellt, die nach Herrschaft strebte und der es durch den Umwertungsprozeß der Werte gelang, die der Menge nach große Gruppe des »schwachen« Menschentypus, die Plebs, aus der sie selbst stammten, hinter sich zu bringen, indem sie dem »schwachen« Typus ein Heilsversprechen vor-gab, ihn vor dem drohenden Nihilismus »erlöste«. Die Priesterfigur machte sich selbst dabei »unentbehrlich«, weil sie als »Anwalt« Gottes und »Arzt« für die Kranken auftrat. Die Priesterfigur ist damit *psychologisch* doppelt belegt, zum einen bezieht sie ihre »Kraft« über sich selbst und den »schwachen« Menschentypus Herr zu sein aus dem gleichen Ressentiment gegen die Herrenmoral wie die Sklaven auch und zugleich hat sie den Anspruch Herr zu sein, Macht auszuüben. Im Gegensatz zu der »Herrenmoral« die ihre Machtansprüche mit Gewalt durchsetzt ist die Priesterfigur dadurch ausgezeichnet als Mittel der Gewalt Geist einzusetzen. Diese Gedankenfigur faßt Nietzsche unter der Formel des plebejischen Charakters der Priesterfigur zusammen.

„Der asketische Priester muß uns als der vorherbestimmte Heiland, Hirt und Anwalt der kranken Herde gelten: damit erst verstehen wir seine ungeheure historische Mission. Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich, auf sie weist ihn sein Instinkt an, in ihr hat er seine eigenste Kunst, seine Meisterschaft, seine Art von Glück. Er muß selber krank sein,

Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 36

¹⁹Friedrich Nietzsche, Schlechta: *Jenseits von Gut und Böse*; Erste Abhandlung: Gut und Böse, Gut und Schlecht, W-Bd. 2, S. 779. Es sei an dieser Stelle explizit darauf hingewiesen, daß Nietzsche *kein* Antisemit war, die antike jüdische Religiosität wird ihm zum Symbol für den beschriebenen Umwertungsprozeß, den er insgesamt als *lebensfeindlich* verurteilt. Es gibt in seinem Werk genügend Stellen in denen er die Vergeistigung und Disziplinierung der Lebensführung, die eben dieser Umwertungsprozeß der jüdischen Religiosität mit sich brachte, als *Kulturleistung* hervorgehoben hat – er hat durchaus ein differenziertes Bild vom Judentum und ist nicht einfach unter einen platten Antisemitismus zu subsumieren.

4.4. Die zweite Wurzel des europäischen Nihilismus

er muß den Kranken und Schlechtweggekommenen von Grund aus verwandt sein, um sie zu verstehen – um sich mit ihnen zu verstehen; aber er muß auch stark sein, mehr Herr noch über sich als über andere, unversehrt namentlich in seinem Willen zur Macht, damit er das Vertrauen und die Furcht der Kranken hat, damit er ihnen Halt, Widerstand, Stütze, Zwang, Zuchtmeister, Tyrann, Gott sein kann. Er hat sie zu verteidigen, seine Herde – gegen wen? Gegen die Gesunden, es ist kein Zweifel, auch gegen den Neid auf die Gesunden; er muß der natürliche Widersacher und Verächter aller rohen, stürmischen, zügellosen, harten, gewalttätig-raubtierhaften Gesundheit und Mächtigkeit sein. Der Priester ist die erste Form des delikateren Tiers, das leichter noch verachtet als haßt. Es wird ihm nicht erspart bleiben, Krieg zu führen mit den Raubtieren, einen Krieg der List (des »Geistes«) mehr als der Gewalt, wie sich von selbst versteht – er wird es dazu unter Umständen nötig haben, beinahe einen neuen Raubtier-Typus an sich herauszubilden, mindestens zu bedeuten [...]«²⁰

In der christlichen Religion laufen die Linien der platonische Idee des absolut Wahren mit der Wertung des Guten und Bösen des antiken Judentums zusammen in die christlichen Lehre und deren Gottesbegriff. In dieser blieb nach Nietzsches Auffassung das Ressentiment als psychologisches Motiv erhalten. Die abendländische Kulturentwicklung stellt sich so als ein Transformationsprozeß des immer gleichen psychologischen Motives dar. In der Reformation von Luther sieht Nietzsche ebenso das Ressentiment am wirken wie in der Entstehungsgeschichte der Wissenschaft. Z.B. im Falle Luthers als Ressentiment gegen die Herrschaft der kirchlichen Institution und bei den Wissenschaften als Ressentiment gegen den christlichen Glauben und darüber hinaus den Hass der Wissenschaftler unter sich. Wobei die Wissenschaften das Postulat der „unbedingten Wahrheit“ von dem christlichen Glauben als unhinterfragte Voraussetzung geerbt hat. Obwohl Nietzsche in weiten Teilen diesen Prozeß kritisiert, erkennt er den sich dabei vollzogen habenden Intellektualisierungsprozeß doch an und sieht den Beitrag dieser »zweitausendjährigen Fehlentwicklung« in einer sowohl inneren als auch äußeren Weltbeherrschung – nur aus Nietzsches Sicht eben über den »Umweg« der »Hinterwelten« hin zum »Nichts«²¹.

²⁰Friedrich Nietzsche, Schlechta: Was bedeuten asketische Ideale?, W-Bd. 2, S. 867

²¹So schreibt Nietzsche in einer Nachlaßnotiz aus den achtziger Jahren:

„Welche Vorteile bot die christliche Moral-Hypothese?

1. sie verlieh dem Menschen einen absoluten Wert, im Gegensatz zu seiner Kleinheit und Zufälligkeit im Strom des Werdens und Vergehens;
2. sie diente den Advokaten Gottes, insofern sie der Welt trotz Leid und Übel den Charakter der Vollkommenheit ließ – eingerechnet jene »Freiheit« -: das Übel erschien voller Sinn;
3. sie setzte ein Wissen um absolute Werte beim Menschen an und gab ihm somit gerade für das Wichtigste adäquate Erkenntnis;
4. sie verhütete, daß der Mensch sich als Mensch verachtete, daß er gegen das Leben Partei nahm, daß er am Erkennen verzweifelte: sie war ein Erhaltungsmittel. In summa: Moral war das große Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus.“

(Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe W Bd. 3, S. 852)

Und an anderer Stelle:

„Moral als Illusion der Gattung, um den Einzelnen anzutreiben, sich der Zukunft zu opfern: scheinbar ihm selbst Seienden unendlichen Werth zugestehend, so daß er, mit diesem Selbstbewußtsein, andere

Seiten seiner Natur tyrannisiert und niederhält und schwer mit sich zufrieden ist. Tiefste Dankbarkeit für das, was die Moral bisher geleistet hat: aber jetzt nur noch ein Druck, der zum Verhängnis werden würde! Sie selbst zwingt als Redlichkeit zur Moral-Verneinung.“

(Friedrich Nietzsche: KSA, NF, Bd. 12, S. 206)

„Entwicklung der Menschheit: A. Macht über die Natur zu gewinnen und dazu eine gewisse Macht über sich. Die Moral war nöthig, um den Menschen durchzusetzen im Kampf mit der Natur.

B. Ist die Macht über die Natur errungen, so kann man diese Macht benutzen, um sich selbst frei weiterzubilden: Wille zur Macht als Selbsterhöhung und Verstärkung.“

(Friedrich Nietzsche: KSA, NF, Bd. 12, S. 208 „Wenn irgend etwas unsre Vermenschlichung, einen wahren tatsächlichen Fortschritt bedeutet, so ist es, daß wir keine exzessiven Gegensätze, überhaupt keine Gegensätze mehr brauchen... wir dürfen die Sinne lieben, wir haben sie in jedem Grade vergeistigt und artistisch gemacht; wir haben ein Recht auf alle die Dinge, die am schlimmsten bisher verrufen waren.“

(Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe, W Bd. 3, S. 810)

5. Historischer Sinn als Genealogie

In seinen beiden Büchern „Jenseits von Gut und Böse“ und „Die Genealogie der Moral“ greift Nietzsche auf ein Thema zurück, das er laut eigenem Bekunden in seiner Schrift „Menschliches Allzumenschliches“ begonnen hatte. War es dort noch einzeln in den Aphorismen verstreut, so bündelt er die Thematik in zwei Essays – den Sinn von Historie, als Sedimentierung von verinnerlichten Sinnsetzungen freizulegen.¹ In diesen beiden Schriften, die er selbst als „Streitschriften“ einschätzt, versucht er durch die Destruktion aller bisherigen »Wertgeschichte« einen positiven Entwurf einer »sinnvollen« Praxis einer Geschichtsschreibung oder -philosophie vorzulegen, deren »Methodik« er als Genealogie der Moral bezeichnet. Auch in diesen beiden Büchern tritt Nietzsche als Psychologe auf und schreitet als solcher »maskiert« an die menschliche Geschichte heran, um deren verborgene psychologische Motive aufzudecken. Er faßt die Historie der Menschen als *Entstehung*, als Werden auf, welches keiner Zwangsläufigkeit, keinem Gesetz unterliegt – und klagt die Historiker seiner Zeit an, die gegenwärtigen Wertvorstellungen in die Vergangenheit zu Projizieren. In der „Genealogie der Moral“ versucht er, wie im vorherigen Abschnitt bereits erläutert, den durch das Ressentiment getragenen Wandel des Wertschemas „gut“ – „schlecht“ in „gut“ und „böse“, als *Entstehungsgeschichte* zu erfassen. Jedes Wertschema hat dabei seine historische Individualität und aus dem einen folgt nicht zwangsläufig das andere.² In der zweiten Abhandlung beschreibt er die Entstehung des „schlechten Gewissens“, der „Schuld“ und der „Strafe“. Ähnlich wie später Sigmund Freud, begreift er die Entwicklung des Gewissens als Trieb der seine Abfuhr nicht wie bei den Tieren nach „Außen“ erfährt, sondern sich nach „Innen“ gegen den Menschen selbst wendet. Er setzt damit einen „psychologisch-anthropologischen“ Ursprung der Kulturentwicklung an, der im rechten Sinne verstanden jenseits der Moral liegt – woraus sich aber »Moral« Nietzsche zufolge entwickelt hat. Es ist dies seine These von der „Verinnerlichung des Menschen“ und damit wird die grundsätzliche Möglichkeit angesprochen, wie sich die menschlichen Konstrukte mit seinen Trieben vermischen und die Konstrukte somit »Herr« über ihn werden. Am Anfang der Kultur steht für Nietzsche die Sublimierung der Instinkte. Strafe ist für Nietzsche das »Mittel« mit dem sich die „Verinnerlichung des Menschen“ »durchsetzte«.

¹Vgl. Nietzsche, Schlechta: Genealogie der Moral: Vorrede, W-Bd. 2, S. 764

²Die Bewertung der aristokratischen Werte als positive, lebensnahe Werte wurde hier bewußt „ausgeblendet“ um zu verdeutlichen, was Nietzsche im Gegensatz zu anderen als Ursprung, Entstehung oder »Sinn« von Historie ansieht.

5. Historischer Sinn als Genealogie

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine »Seele« nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte – die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken –, brachten zuwege, daß alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des »schlechten Gewissens«.

3

So wehrt sich Nietzsche in den beiden Schriften vorrangig gegen eine Geschichtsauffassung, die, wie er sagt, „das Ende“ als „Ursprung“ setzt – so z.B. den Gedanken der Nützlichkeit, oder des Altruismus, die er beide als im 19. Jhd *entstandene* „Werthaltungen“ betrachtet, als basales Entwicklungsprinzip der Historie an den Anfang aller Geschichte zu legen, wie beispielsweise bei den englischen Moralisten geschehen. Desgleichen verurteilt er den Gedanken einer Teleologie der Geschichte, trete sie nun im Gewand einer positivistischen „Fortschrittsgläubigkeit“ oder der Zielsetzung eines historischen Materialismus auf. Mit seiner »Methode« der Genealogie versucht Nietzsche nachzuweisen, daß Historie nur als stete „Umwertung der Werte“ begriffen werden kann. Mit der Aussprache eines Prinzipes für die ganze Geschichte gehe die »Individualität«, das Einzigartige der *Bewertung* des Lebens in seinem jeweiligen Zeitabschnitt verloren. So könnte man überspitzt Nietzsches Forderung in dem Satz ausdrücken, daß der „Sinn der Historie“ nur sein kann den historisch-individuellen Sinn der jeweiligen Zeit zu erfassen, eine Gesetzmäßigkeit in der Abfolge dieser »historischen Sinne«, wenn der Plural an dieser Stelle erlaubt sei, gibt es Nietzsche zufolge nicht.

„Wenn man die Nützlichkeit von irgendwelchem physiologischen Organ (oder auch einer Rechts-Institution, einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Kultus) noch so gut begriffen hat, so hat man damit noch nichts in betreff seiner Entstehung begriffen: so unbequem und unangenehm dies älteren Ohren klingen mag – denn von alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen. So hat man sich auch die Strafe vorgestellt als erfunden zum Strafen. Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, daß ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines »Dings«, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hintereinander folgen und ablösen.“⁴

³Nietzsche, Schlechta: Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, W-Bd. 2, S. 825

⁴Nietzsche, Schlechta: Genealogie der Moral: Zweite Abhandlung: »Schuld«, »Schlechtes Gewissen« und Verwandtes, W-Bd. 2, S. 818

Begreift man Nietzsches Versuche einer philosophischen Grundlegung des Lebens als Willen zur Macht, ewiges Werden als »neuen logischen Typus«, der ein neues Fundament für die Betrachtung der Historie bereitstellt, die von jeglichem historischen »Inhalt« als »absolut« Wahrem absieht, die sich einzig dem Prinzip der intellektuellen Redlichkeit verpflichtet fühlt und sich bewußt ist, daß diese Verpflichtung selbst eine historisch gewordene ist⁵, dann wird deutlich, daß seine Forderungen in einer gewissen Nähe zu Webers Werturteilspostulat steht. Das dabei anklingende Pathos, des „wieviel Wahrheit verträgt ein Mensch“⁶ gilt beiden als Grundlage, desgleichen das Wissen darum, daß die letzten Werte oder in Webers Worten die Wertsphären in der Moderne *wieder prinzipiell* auseinanderfallen und im Kampf untereinander liegen. Die Erkenntnis selbst ist für Nietzsche eine »Funktion« des (Menschen)Lebens, die historisch aus seinem »Vermögen« der „Verinnerlichung“ entstanden ist und sich als »lebensdienliche« Macht erwiesen hat, oder um es in einer weniger »belasteten« Phrase auszudrücken: aus der „Triebnotwendigkeit“ des Menschen sich eine Kultursphäre zu schaffen – für ihn liegt keine Zwangsläufigkeit in diesem Prozeß, der zur Wahrheit als oberstem Wert drängt – die Notwendigkeit liegt nur in der »Verinnerlichung« des Menschen.

„Der Intellekt hat ungeheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige davon ergaben sich als nützlich und arterhaltend: wer auf sie stieß oder sie vererbt bekam, kämpfte seinen Kampf für sich und seinen Nachwuchs mit größerem Glücke. [...] Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. [...] Die Erkenntnis wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht: bis endlich die Erkenntnisse und jene uralten Grundirrtümer aufeinander stießen, beide als Leben, beide als Macht, beide in demselben Menschen. Der Denker: das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb zur Wahrheit und jene lebenerhaltenden Irrtümer ihren ersten Kampf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine lebenerhaltende Macht bewiesen hat. Im Verhältnis zu der Wichtigkeit dieses Kampfes ist alles andere gleichgültig: die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.“⁷

Betrachtet man die Genealogie als den Versuch eine »Methode« zu entwickeln, so ist es ihr Ziel die Kulturgeschichte des Menschen als die »Verinnerlichungsge-

⁵„Aber es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein »du sollst«, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns, – und dies ist die letzte Moral, die sich auch uns noch hörbar macht, die auch wir noch zu leben wissen, hier, wenn irgendwohin, sind auch wir noch Menschen des Gewissens: daß wir nämlich nicht wieder zurückwollen in das, was uns als überlebt und morsch gilt, in irgend etwas »Unglaubliches«, heiße es nun Gott, Tugend, Wahrheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe; daß wir uns keine Lügenbrücken zu alten Idealen gestatten [...]“ (Nietzsche, Schlechta: Morgenröte: §4, W-Bd. 1, S. 1015)

⁶Wieviel Wahrheit erträgt, wieviel Wahrheit wagt ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser. Irrtum (- der Glaube ans Ideal -) ist nicht Blindheit, Irrtum ist Feigheit... Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus dem Mut, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich... Ich widerlege die Ideale nicht, ich ziehe bloß Handschuhe vor ihnen an... (Nietzsche, Schlechta: Ecce Homo, W-Bd. 2, S. 1066)

⁷Nietzsche, Schlechta: Fröhliche Wissenschaft: § 110, W-Bd. 2, S. 116-118

5. Historischer Sinn als Genealogie

schichte« des Menschen aufzuzeigen. D.h. jenen individualhistorischen Phänomenen in ihrer »ursprünglichen« Zerstreuung aufzuzeigen und deren Abfolge habhaft zu werden, den Kampf aufzuzeigen *bis* es dazu kam, daß sie als sinnsetzende fungierten und über die Lebensführung verinnerlicht wurden. Als »Methode« genommen bedeutet dies den »Abschied« jeglicher Metaphysik in die Historie zu legen. Ein »Forschen« nach den stets »niederer« Ursprüngen, Abkünften von Werthaltungen, ein Durchforsten des jahrtausendealten Materials nach der Abkunft der Sedimente, die sich in ihm zeigen. Nietzsche wehrt sich mit dem Begriff der Genealogie gegen die metaphysische Auffassung eines Ursprungs; „der Genealoge braucht die Historie, um die Chimären des Ursprungs zu vertreiben“⁸.

„Der Ursprung liegt immer vor dem Fall, vor dem Körper, vor der Welt und vor der Zeit. Er liegt bei den Göttern und seine Erzählung ist immer eine Theogonie. Hingegen ist das historische Beginnen etwas Niedriges. Nicht etwas Bescheidenes und Verschwiegenes, das auf Taubenfüßen kommt, sondern etwas Lächerliches, das geeignet ist, alle Eingenommenheiten zu zerstören: »Ehemals suchte man zum Gefühl der Herrlichkeit des Menschen zu kommen, indem man auf seine göttliche Abkunft hinzeigte: dies ist jetzt ein verbotener Weg geworden; denn an seiner Tür steht der Affe« (Nietzsche, Schlechta: Morgenröte § 49, W-Bd. 1, S. 1045) [...] Wiederum ist es die Grausamkeit der Historie, welche die Frage der Jugend ins Gegenteil verkehrt: hinter der Wahrheit, die immer neu und einfach ist, liegen tausendfache und tausendjährige Irrtümer. Glauben wir nicht, „daß die Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht, – wir haben genug gelebt, um das zu glauben“. Die Wahrheit ist ein Irrtum, der nicht mehr abgewiesen werden kann, weil er durch eine lange Geschichte hartgesotten wurde. Und auch die Frage der Wahrheit, ihr Anspruch, den Irrtum zurückzuweisen und sich dem Schein entgegenzusetzen, die Tatsache, daß sie zuerst den Weisen und dann nur noch den Frommen vorbehalten war und sich danach in eine unzugängliche Welt zurückzog, in der sie zugleich Tröstung und Verpflichtung war, daß sie schließlich als unnütze, überflüssige und allseits widerlegte Idee abgeschafft wurde – all das ist eine Geschichte, die Geschichte eines Irrtums, der Wahrheit heißt. Die Wahrheit und ihre ursprüngliche Herrschaft hatten in der Geschichte ihre Geschichte.“⁹

»Ursprung« bedeutet für Nietzsche auch eine »Rassen-«, »Traditions-«, »Bluts-« oder »Standesgeschichte«, dies aber nicht mißverstanden als Bezeichnung eines: dies ist griechisch, jenes ist englisch, um also Entitäten zu bilden, die dann vergleichend nebeneinander gestellt werden können. Das Ziel der Genealogie als »methodisches« Suchen nach dem »Ursprung« ist es auch nicht die Kontinuität in der Geschichte aufzuzeigen, ihr noch vorhanden sein in der Gegenwart aufzudecken, indem eine »lange Reihe« vom »Ursprung« an gebildet wird. Für Nietzsche „[liefert] die Erforschung der Herkunft kein Fundament: sie beunruhigt, was man für unbeweglich hielt; sie zerteilt, was man für eins hielt; sie zeigte die Heterogenität dessen, was man für Kohärent hielt“¹⁰. Der Bezug auf »Rasse« oder »gesellschaftlichen Typus« bei Nietzsche meint vielmehr den Versuch, dem Faden in den schwer

⁸Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 111

⁹Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 110

¹⁰Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 112

entwirrbaren Knäuel zu folgen, der jene Spuren enthält, die sich auf der individuellen und subindividuellen Ebene festgeschrieben haben. Es geht Nietzsche eher darum die behaupteten, oder sich gebildet habenden historischen »Entitäten« aufzulösen, und in ihren Bestandteilen die »Abkünftigkeit« selbst aufzudecken.

„Wo sich die Seele zu einem behauptet, wo sich das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, geht der Genealoge auf die Suche nach dem Anfang – nach den unzähligen Anfängen, die jene verdächtige Färbung, jene kaum merkbaren Spuren hinterlassen, welche von einem historischen Auge doch nicht übersehen werden sollten. Die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln. [...] Dem komplexen Faden der Herkunft nachgehen heißt vielmehr das festzuhalten, was sich in ihrer Zerstreuung ereignet hat: die Zwischenfälle, die winzigen Abweichungen oder auch die totalen Umschwünge, die Irrtümer, die Schätzungsfehler, die falschen Rechnungen, die das entstehen ließen, was existiert und für uns Wert hat. Es gilt zu entdecken, daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufälligen.“¹¹

Nietzsche strebt mit seiner genealogischen »Methode« auch nicht die in seiner Zeit vorkommende Variante einer »wissenschaftlich-objektiven« Darstellung der Geschichte an, die sich seinem Verständnis nach darauf beschränkt allein Fakten zu sammeln und diese aneinander zu reihen – ein »sinnloses« Archiv von alles »klein« machenden Fakten zu erstellen. Demgegenüber spricht er an einigen Stellen von der Genealogie als „wirklicher Historie“¹², jedoch weiß er um den Stellenwert des Attributes »Wirklichkeit«. Im Gegensatz zu den Historikern seiner Zeit ist es ihm »klar«, daß ein Anspruch auf eine objektive Geschichte unmöglich ist – da sich kein Mensch in eine Position begeben kann, die außerhalb der Zeit steht. Für genauso »täuschend« hält Nietzsche die Vorstellung, daß sich die Menschheit auf ein finales Ziel der Geschichte zu bewegt und die Historiker zu ermessen suchen wie weit oder wie nah die Menschheit von diesem Ziel entfernt ist. Es sind damit jene »Historien« gemeint, die eine Darstellung der Geschichte abgeben, als ob sie vom Ende der Geschichte aus rückwärts blicken und von dort aus zu bewerten wüßten was in der Geschichte »richtig« und »falsch« gewesen ist. Für solche »Historiker«, die sich in dieser orts- und zeitlosen, erhabenen Höhe wägen hat Nietzsche nur Spott übrig, er wirft ihnen vor Historie nur zur Erbauung des Gegenwärtigen zu betreiben. Nietzsche bejaht im Gegensatz zu den Historikern seiner Zeit seinen eigenen perspektivischen Standpunkt, er weiß darum, daß menschliche Geschichte Interpretation *war*, *ist* und *sein wird*, er versucht nicht einen zeitlosen Punkt »vor-

¹¹Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 111-112

¹²So wendet er gegen seinen ehemaligen Freund Paul Rée ein: „Mein Wunsch war es jedenfalls, einem so scharfen und unbeteiligten Auge eine bessere Richtung, die Richtung zur wirklichen Historie der Moral zu geben und ihn vor solchem englischen Hypothesenwesen ins Blaue noch zur rechten Zeit zu warnen. Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundertmal wichtiger sein muß als gerade das Blaue: nämlich das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!“ (Nietzsche, Schlechta: Genealogie der Moral; Vorrede W-Bd. 2, S. 769)

5. Historischer Sinn als Genealogie

zutäuschen« und gibt seinen Standpunkt, von dem er aus die Historie betrachtet genauso klar zu erkennen, wie die Leidenschaften die ihn dabei leiten.¹³

„Das letzte Kennzeichen dieser wirklichen Historie ist schließlich, daß sie nicht fürchtet, ein perspektivisches Wissen zu sein. Die Historiker suchen so weit wie nur möglich alles zu verwischen, was in ihrem Wissen den Ort verraten könnte, von dem aus sie blicken, den Zeitpunkt, an dem sie sich befinden, die Partei, die sie ergreifen, und die Unvermeidlichkeit ihrer Leidenschaften. Der historische Sinn, wie ihn Nietzsche versteht, weiß, daß er perspektivisch ist, und lehnt das System seiner eigenen Ungerechtigkeit nicht ab. Er betrachtet unter einem bestimmten Blickwinkel; er ist entschlossen, abzuschätzen, ja oder nein zu sagen, allen Spuren des Giftes zu folgen, das beste Gegengift zu finden. Anstatt ein diskretes Zurückweichen vor dem Betrachteten vorzutäuschen, anstatt im Betrachteten sein Gesetz zu suchen und ihm jede Bewegung unterzuordnen, weiß dieser Blick, von wo er blickt und worauf er blickt. Der historische Sinn gibt dem Wissen die Möglichkeit, in der eigenen Erkenntnisbewegung seine eigene Genealogie durchzuführen. Die »wirkliche Historie« führt die Genealogie der Historie durch, wenn sie an ihrem Standort das Lot in die Tiefen senkt.“¹⁴

Der „historische Sinn“ so wie ihn Nietzsche versteht „führt alles wieder dem Werden zu, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte.“¹⁵ Er läßt „das Ereignis in seiner einschneidenden Einzigkeit hervortreten“. Damit sind nicht Verträge, gewonnene Schlachten und dergleichen gemeint, sondern „die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses, der Struz einer Macht, die Umfunktionierung einer Sprache und ihre Verwendung gegen die bisherigen Sprecher, die Schwächung, die Vergiftung einer Herrschaft durch sie selbst, das maskierte Auftreten einer anderen Herrschaft.“¹⁶ Für Nietzsche gibt es keine Bestimmung oder Mechanik in der Geschichte, worauf er abhebt ist das »freie« Spiel der gestaltenden Kräfte aufzuzeigen, die Ereignisse, die dabei historisch auftreten sind ihm vor jeder dahinterstehenden Absicht vor allem Ergebnisse die „dem Zufall des Kampfes“ zu verdanken sind. So bestimmt er das Verhältnis von „Zweck“, „Willen“, „Notwendigkeit“ und „Zufall“ in der Morgenröte als *menschliches* Konstrukt, das der Welt als Werden entgegengestellt wird. Wobei der „Zufall“ immer als jenes Reich erscheint, welches das für das menschliche Überleben notwendige „Spinnennetz“ der Zwecke zerreißt. Die Konstruktion einer „realen Welt“ wird ihm so zu einer dem Menschen eigenen und notwendigen Simplifikation zu praktischen Zwecken des Lebens.¹⁷

¹³Diese perspektivische »Maxime« Nietzsches, wird bei Weber im Gefolge des Werturteilsstreites von Weber »systematisiert« und für die *historischen* Wissenschaften fruchtbar gemacht – es wird einer der tragenden Säulen seines Entwurfs einer sinnverstehenden Soziologie und deren »Methodologie«.

¹⁴Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 118

¹⁵Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 116

¹⁶Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Alfredo Guzzoni: 100 Jahre Nietzsche-Rezeption, Frankfurt am Main, 1991, S. 117

¹⁷„In einer werdenden Welt ist »Realität« immer nur eine Simplifikation zu praktischen Zwecken oder eine Täuschung auf Grund grober Organe oder eine Verschiedenheit im Tempo des Werdens.“ (Nietzsche, Schlechta: Nachlaß 80': [580], W-Bd. 3, S. 547-548)

„Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen. Vielleicht sind unsre Willensakte, unsre Zwecke nichts anderes als eben solche Würfe – und wir sind nur zu beschränkt und zu eitel dazu, unsre äußerste Beschränktheit zu begreifen: die nämlich, daß wir selber mit eisernen Händen den Würfelbecher schütteln, daß wir selber in unsern absichtlichsten Handlungen nichts mehr tun als das Spiel der Notwendigkeit zu spielen. Vielleicht! – Um überdies Vielleicht hinauszukommen, müßte man schon in der Unterwelt und jenseits aller Oberflächen zu Gaste gewesen sein und am Tische der Persephone mit ihr selber gewürfelt und gewettet haben.“¹⁸

An dieser Stelle soll nochmals darauf hingewiesen werden, daß Nietzsche mit der „wirklichen Historie“ oder der Formel vom „Sinn der Historie“ eben *keinen* Anspruch auf eine absolut wahre Historie stellt. Vereinfachend ließe sich sagen: ihm geht es um die Einsicht in die Notwendigkeit, daß der Menschen als nicht „festgestelltes Tier“ sich seine Welt konstruieren muß. Seine Forderung ist: nicht die Konstruktion überhaupt abzuschaffen, denn das geht Nietzsche zufolge nicht, weil die „Verinnerlichung des Menschen“ eine *notwendige* Bestimmung des Menschen ist, sondern sich seiner Konstruktionen bewußt zu werden und sie damit zu beherrschen. Historie oder Geschichte ist so gleichfalls ein notwendiger Teil des Menschen, denn er ist, wie es in der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ heißt, „das Tier, das nicht vergessen kann“ – seine Zeitlichkeit oder besser innere zeitliche Struktur ermöglicht ihm, verdammt ihn geradezu zu »Geschichte« – einerseits auf konkret individueller Ebene, zum anderen auf der abstrakt »historischen« Ebene.¹⁹ Und so ist „seine Geschichte“ die Geschichte seiner »notwendigen« Konstruktionen, „wirkliche Historie“ meint dann sich dessen bewußt zu sein. Von diesem Aspekt her begreift Nietzsche die europäische Geschichte als nihilistische, weil sie sich aus seiner Sicht die »Konstruktionsvergessenheit« vorwerfen lassen muß. In seinen späteren Schriften geht der die geschichtliche, vom Ressentiment »getriebe-

¹⁸Nietzsche, Schlechta: Morgenröte: § 130, W-Bd. 1, S. 1102

¹⁹„Die »Rolle der Zeit«, aus der sich fortwährend ein Blatt löst, davonflattert und uns dann doch wieder in den Schoß fällt, enthält auf ihren inneren Lagen (vielleicht auf leeren Blättern?) prinzipiell das Kommende. Indem die Erinnerung die zum »Es war« geronnene alte Gegenwart einer neuen Gegenwart zuträgt, läuft sie in der Zeit nicht nur zurück, sondern immer auch voran, und eröffnet somit die ganze, Gewesenes und Künftiges umschließende Dimension der Zeit. Bereits aus der erinnernd eingenommenen Position der Vergangenheit erscheint jeder zwischen ihr und der Gegenwart liegende Zeitpunkt als Zukunft. Insofern lehrt schon die *Erinnerung*, daß es *Zukunft* gibt. Diese *unser ganzes Erleben tragende Zeitlichkeit*, nicht bloß jene gelegentlichen Momente der bewußten Fixierung *auf* oder *durch* Vergangenes sind gemeint, wenn die Stichworte »Erinnerung« oder »Nicht-vergessen-Können« fallen. Vor diesem Hintergrund bedarf es nun freilich keiner aufwendigen Argumentation, um darzutun, daß menschliches Leben die Historie *braucht*: Als Sammlung, Ordnung, Deutung dessen, was ohnehin von unserer Existenz nicht zu trennen ist, gehört die *Geschichtsschreibung* zu den elementaren Formen kollektiven Realitätsbezugs, der auch, wenn die Geltungsansprüche der Epoche es fordern, mit *wissenschaftlichen Mitteln* hergestellt werden kann. Solange die szientifischen Verfahren nicht dazu führen, die historischen Ereignisse aus ihrer Bindung an die Zeitlichkeit des sich erinnernden Daseins herauszulösen, hat auch die wissenschaftliche Historie nach Nietzsches Entwurf ihren Platz.“ (Volker Gerhardt: *Leben und Geschichte*, in *Pathos und Distanz*, Reclam, Stuttgart, 1988, S. 142)

5. Historischer Sinn als Genealogie

ne«, »Prozessualität« bezeichnende Nihilismusbegriff in den Decadencebegriff auf. Funktional betrachtet werden ihm all jene Konstruktionen, die Absolutes setzen und die im Laufe der europäischen Geschichte »verinnerlicht« wurden, zu Zeichen von Niedergangsphänomenen. Dies entspricht Nietzsches Haltung in seiner »Spätphase«, durch einen extremen Nihilismus dessen Überwindung herbeiführen zu wollen.

In der zweiten unzeitgemäßen Betrachtung legte Nietzsche ein Modell vor, das allen *bisherigen* Sinn von Geschichte darlegt. Die Einschränkung *bisherigen* Sinn, meint zum einen daß Nietzsche bewußt ist, daß es noch mehr Möglichkeiten der Geschichtsauffassung gab und gibt und zum anderen, daß dieses Modell die drei wichtigsten Möglichkeiten für den europäischen Kulturraum darstellt. *Sinn* von Geschichte heißt in diesem Zusammenhang der Frage nachzugehen, welchen Sinn die Historie für das Leben haben kann, also: welche *Handlungsimpulse* aus der Geschichtsauffassung für das gegenwärtige Leben gegeben werden können. Diese Fragestellung einer Antwort zuführend gibt es Nietzsche nach in der okzidentalen Kultursphäre drei *sinnstiftende* Formen der Geschichtsauffassung: die monumentalistische, die antiquarische und die kritische, als vierte »Un-Form«, gegen die sich Nietzsche wehrt wäre eine bestimmte Art der szientistische Geschichtsauffassung zu nennen. »Un-Form« aus dem Grund, weil diese mit dem Anspruch auf Objektivität auftretende wissenschaftliche Historie seiner Zeit, d.h. an dieser Stelle vorrangig der Historismus, *keinen* Lebensimpuls, d.h. Gegenwartsbezug zum Leben, stiften kann – eben »nur« sezierend und katalogisierend vorgeht – und dabei eine Objektivität vorgibt, die bei näherer Betrachtung nicht zu halten ist. Den jeweiligen »Sinn« für das Leben, der durch die drei Formen gegeben wird, charakterisierend, zeigt sich folgendes Bild: Die monumentalistische Geschichtsauffassung kann dadurch »sinnstiftend« wirken, daß durch die Bezugnahme auf »große« Menschen und deren Taten, allgemein gesprochen, andere Taten legitimiert werden können. Die monumentale Geschichtsauffassung wird Nietzsche zufolge »bevorzugt« von jenen Menschen in Anspruch genommen, die ihrerseits »große Taten« vollbringen wollen. Die antiquarische Geschichtsauffassung wirkt insofern »identitätsstiftend«, als sie dem in dieser Weise auf die Geschichte Blickenden, eine Kontinuität verschafft, indem ihm das Aufbewahren und Erinnern von Ereignissen zum Wert wird und dadurch eine über die Zeit hinweggehende Brücke zwischen »Gattung« und »Individuum« gewährleistet – dadurch »Tradition« festgesetzt wird. Diese »Art« der Geschichtsauffassung dient vorrangig jenen Menschen, die sich über die Geschichte in ihre Zeit einordnen wollen. Als ein integraler Bestandteil dieser beiden Geschichtsauffassungen kann die kritische Geschichtsauffassung angesehen werden. Dies insofern, weil über eine Kritik der »alten« Geschichtsschreibung die »Anpassung« der vergangenen Ereignisse an die Gegenwart vollzogen wird. In der »Anpassung« an die Gegenwart liegt zum einen der »Sinn« dieser Geschichtsauffassung für sich als Typus betrachtet und zum anderen die Möglichkeit sowohl für die monumentalistische als auch für die antiquarische die »Anpassung« an die Gegen-

wart zu vollziehen – denn kein Ereignis »bleibt« dasselbe, es unterliegt stets der Interpretation von lebendigen Menschen. Der Typus der kritischen Geschichtsauffassung folgt dabei Nietzsches Postulat des Lebens als ewiges Werden, wonach es nicht möglich ist, daß ein Ereignis oder auch vergangenes Ereignis das bleibt, was es ist oder war, es ist schon »in sich« „Interpretation“.²⁰

Diese drei für das Individuum »sinnstiftenden« Typen der Geschichtsauffassung sind von Nietzsche nicht als Stufenfolge zu etwas hin konzipiert, sondern wirken und wirkten in unterschiedlichsten Variationen und Ausprägungen *parallel*, der Plural von Geschichtsauffassungen ist mitgedacht und typisiert. Das einzige »Ziel« der Geschichte liegt Nietzsche nach weder in der Abfolge von Geschichte noch in einem Endziel, sondern im Auftreten von »überzeitlichen« Menschen, wie er sagt: „Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“ Die »Geschichte«, besser die Geschichtsschreibung, ist für die »vielen«, stiftet den kollektiven Realitätsbezug und »überbrückt« die Zeit zwischen dem Auftreten solcher »überhistorischen«, »schaffenden« Gestalten, stellt ihnen das »zu modellierende Material« zur Verfügung.

„Aber die Welt muß vorwärts, nicht erträumt werden kann jener ideale Zustand, er muß erkämpft und errungen werden, und nur durch Heiterkeit geht der Weg zur Erlösung, zur Erlösung von jenem mißverständlichen Eulen-Ernste. Es wird die Zeit sein, in der man sich aller Konstruktionen des Weltprozesses oder auch der Menschheits-Geschichte weislich enthält, eine Zeit, in der man überhaupt nicht mehr die Massen betrachtet, sondern wieder die einzelnen, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden. Diese setzen nicht etwa einen Prozeß fort, sondern leben zeitlos-gleichzeitig, dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zuläßt, sie leben als die Genialen-Republik, von der einmal Schopenhauer erzählt; ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen. Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“²¹

So liegt der »Sinn von Geschichte« in letzter Konsequenz beim Individuum, wenn Nietzsche sagt: „Wozu die »Welt« da ist, wozu die »Menschheit« da ist, soll uns einstweilen gar nicht kümmern, es sei denn, daß wir uns einen Scherz machen wollen: denn die Vermessenheit des kleinen Menschengewürms ist nun einmal das Scherzhafteste und Heiterste auf der Erdenbühne; aber wozu du einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir sonst keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam *a posteriori* zu rechtfertigen, dadurch, daß du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein »Dazu« vorsetzest, ein hohes und edles »Dazu«. Gehe nur an ihm zugrunde – ich weiß keinen besseren Lebenszweck, als am Großen und Unmöglichen, *animae magnae prodigus*, zugrunde zu gehen.“²²

²⁰Vgl. Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München, Beck, 1992, S. 101-109

²¹Nietzsche, Schlechta: 2. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, W-Bd. 1, S. 270

²²Nietzsche, Schlechta: 2. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, W-Bd. 1, S. 272

6. Die Ambivalenz der Wissenschaft

Wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten angerissen, manifestiert sich in Nietzsches Geschichtsauffassung, Modernitätskritik und in seinen Ausführungen zur Nihilismusthese sein »ambivalentes« Verhältnis zu den Wissenschaften, einerseits Wissenschaftskritiker, andererseits Wissenschaftsbefürworter. Bei einer oberflächlichen Betrachtung entsteht der Eindruck, dass Nietzsches Position zu den Wissenschaften widersprüchlich ist. So gibt es Einteilungen seines Werkes, die sein Frühwerk, die Basler Zeit, als wissenschaftskritisch einstufen, den mittleren Teil von „Menschliches Allzumenschliches“ bis zur „Fröhlichen Wissenschaft“, als eher wissenschaftsfreundlich, bis hin zu Äußerungen, die diesen Teil seines Werkes als positivistisch werten, und sein Spätwerk, das von der Formel der Umwertung aller Werte geprägt ist, wieder als wissenschaftskritisch. Bei näherer Betrachtung lässt sich dieser vermeintliche Widerspruch jedoch »auflösen«. Ausschlaggebend sind die »Hinsichten« unter denen Nietzsche die Wissenschaften betrachtet. Die oberste Maxime lautet dabei: „was für einen Wert die Wissenschaft für das Leben hat“. Der Fragestellung entsprechend fallen seine Urteile differenziert aus, denn Nietzsche betrachtet auch die Wissenschaft nicht eindimensional. So beleuchtet er Wissenschaft in seinem Werdegang unter den unterschiedlichsten Aspekten, so die ethisch, metaphysischen Voraussetzungen von Wissenschaft, als Wahrheit um jeden Preis, aber auch ihren »Ethos« und ihre Methode, als Enthaltung von moralischen Urteilen, genauso wie den Beitrag der Wissenschaften zur Festlegung der Zwecke, die Menschen »sinnvollerweise wollen können«. Betrachtet man diese unvollständige Aufzählung der Hinsichten, wird schnell klar, daß eine »eindeutige« Antwort nicht möglich ist, sondern ein genaues Lesen not tut.

Wendet man sich Nietzsches Wissenschaftskritik zu, so ist ein Schwerpunkt seiner Kritik der zu seiner Zeit postulierte Wahrheitsbezug der Wissenschaft. Die Position, von der aus er seine Kritik formuliert, ist das Postulat des Perspektivismus, der im engen Zusammenhang mit seiner Sprachkritik steht, die wiederum auf seiner Anthropologie aufruht. Inhaltlich ist ein Ausgangspunkt der Wissenschaftskritik, der von den Wissenschaften nicht hinterfragt und als »geltend gesetzte« Ursache, respektive Kausalbegriff. Nietzsche sieht dabei eine Projektion der eigenen Handlungserfahrung auf die Welt als Abkunft des Ursachebegriffes. Über Hume und Kant hinausgehend stellt Nietzsche die Frage, woher wir ihn überhaupt haben. Diese Frage ist deswegen fundamentaler und trifft sowohl Hume als auch Kant, weil Humes Antwort: aus Gewohnheit, die Abkunft des Begriffes genauso wenig beantwortet, wie Kants, der die Kausalität apriorisch in die Kategorien der Vernunft »verlegte«. Nietzsches Antwort auf die Frage greift zurück auf die Antike

und das Mittelalter – dort war die Ursache dem Es-Selbst-Sein zugerechnet, als Handlungserfahrung.

„Der Ursache-Begriff ist gewonnen aus der eigenen Handlungserfahrung – *aita* wie *causa* gehörten zunächst einmal in den Gerichtssaal, als Schuld und Zurechnung des Verursachenden. So auch bei Thomas von Aquin: Ich selbst bin es, der Ursache mal von diesem, mal von jenem ist, bei Handlungen freiwillig, aber wenn ich aus dem Fenster in ein Tulpenbeet falle, durchaus auch unfreiwillig. Dieses »Es-selbst-sein« übertragen wir nach Analogie auf die Handlungen zunächst anderer »Selbsts«, Menschen, dann auf Lebewesen und schließlich, in schon recht entfernter Analogie auch auf anorganisches Geschehen.“¹

Für Nietzsche folgt aus dieser Verknüpfung von Subjekt und Ursache, in der das Subjekt sich selbst als Ursache sieht, daß der Ursachebegriff als Mittel zur »Wahrheit« untauglich ist, weil das Subjekt-sein des Menschen, oder das Selbst unhintergebar ist. Verständlicher wird diese Position von seiner Anthropologie her, die den Grundstein für seinen Perspektivismus legt. Der nach »sieht« der Mensch, wie alles Leben, immer nur ein Ausschnitt der Wirklichkeit, nach Uxkül würde man heute von Welt-, Umweltverhältnis sprechen, das beim Menschen, um einen sehr komplexen Prozeß in zwei Worten auszudrücken, »sprachlich vermittelt« ist, und somit ist kein Bezug zur Objektivität oder zur Wahrheit gewährleistet – für Nietzsche gibt es kein »heraus« aus diesem Perspektivismus. Dieser Umstand wurde dem Menschen insofern zum »Verhängnis«, als er durch seine Sprache verführt, „seine Perspektive für Erkenntnis und Wahrheit“² zu halten begann und somit seinen »Weltausschnitt« auf die »Welt« projizierte. Einheiten, sind demzufolge nicht „an sich“ da, sondern werden erst durch die menschlichen Begriffe gebildet. Begriffe wiederum sind die, Ableitungen zweiter Ordnung, vorgängig ist die Metapher. Sprache ist für Nietzsche »ursprünglich« Metaphorik, die Sprache folgt dabei einem »fundamental Trieb« des Menschen, sich eine „feste Welt“ zu bilden, die ihm als „nicht festgestelltes Tier“ das Leben überhaupt erst ermöglicht, als Begriffe legt sie die Raum-, Zeit- und Zahlenverhältnisse in die „Welt“, die der Mensch aber „aus sich“ selbst holte. Dies ist unter der Kurzformel: „Bevor gedacht wurde, muß gedichtet worden sein“³, zu verstehen. So hat Nietzsche im Vergleich zu den Wissenschaften des 19. Jhd. ein ganz anderes Problembewußtsein: „gerade Begriffe wie Materie, Sein, Ursache, Naturgesetz sind die *alleranthropomorphsten*, und darüber hinaus gefährlichsten, weil bei ihnen *vergessen* wurde, daß sie das sind!“⁴

„Alles Wunderbare aber, das wir gerade an den Naturgesetzen anstaunen, das unsere Erklärung fordert und uns zum Mißtrauen gegen den Idealismus verführen könnte, liegt

¹ Reinhard Löw: Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38, Heft 4, 1984, S. 403

² Reinhard Löw: Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38, Heft 4, 1984, S. 404

³ Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 477

⁴ Reinhard Löw: Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38, Heft 4, 1984, S. 403

gerade und ganz allein nur in der mathematischen Strenge und Unverbrüchlichkeit der Zeit, und Raum-Vorstellungen. Diese aber produzieren wir in uns und aus uns mit jener Notwendigkeit, mit der die Spinne spinnt; wenn wir gezwungen sind, alle Dinge nur unter diesen Formen zu begreifen, so ist es dann nicht mehr wunderbar, daß wir an allen Dingen eigentlich nur eben diese Formen begreifen: denn sie alle müssen die Gesetze der Zahl an sich tragen, und die Zahl gerade ist das Erstaunlichste in den Dingen. Alle Gesetzmäßigkeit, die uns im Sternenlauf und im chemischen Prozeß so imponiert, fällt im Grunde mit jenen Eigenschaften zusammen, die wir selbst an die Dinge heranbringen, so daß wir damit uns selber imponieren. Dabei ergibt sich allerdings, daß jene künstlerische Metapherbildung, mit der in uns jede Empfindung beginnt, bereits jene Formen voraussetzt, also in ihnen vollzogen wird; nur aus dem festen Verharren dieser Urformen erklärt sich die Möglichkeit, wie nachher wieder aus den Metaphern selbst ein Bau der Begriffe konstituiert werden konnte. Dieser ist nämlich eine Nachahmung der Zeit-, Raum- und Zahlenverhältnisse auf dem Boden der Metaphern. [...] Jener Trieb zur Metapherbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, daß aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt.“⁵

Nietzsche verwirft also mit dieser Begründung die Wissenschaften immer dann, wenn es um die Beziehung Wissenschaft und Wahrheit geht, d.h. wenn die Wissenschaft den Anspruch erhebt absolute »Wahrheiten« aufzudecken.⁶ Für Nietzsche fällt eine *so* betriebene Wissenschaft unter eine Anthropomorphisierung der Welt – sie ist sich dann der „Erkenntnisgrenzen“ des Menschen nicht bewußt.

Nun könnte man einwenden, daß dieses Problem im 20. Jhd. nicht mehr besteht, da die *Wissenschaftstheorie* mit dem Falsifikationsprinzip, demnach Hypothesen durch das Experiment falsifiziert werden müssen, Wissenschaft so nicht mehr nach „Wahrheiten“ sucht, sondern nach einer Annäherung an die größere Wahrscheinlichkeit. Namen wie Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend stehen jedoch für den Aufweis, daß die Wissenschaftstheorie in der -praxis noch nicht ganz angekommen ist. Doch selbst in der Falsifikationstheorie gilt der Satz, „daß eine Falsifikation, wenn sie den Namen verdienen soll, ein *wahrer* Satz über etwas nicht zutreffendes ist.“⁷ Doch in den Sätzen tritt das Problem der „Theoriebeladenheit der Fakten“ auf. So setzt ein »harmloser« Satz wie: „Der Sauerstoff ist zweiwertig“, die ganze chemische Theorie seit Lavoisier voraus. Mit der Relativitäts- und der Quantentheorie reifte auch die Erkenntnis, daß der Beobachtungsstandpunkt in Theorie und Experiment miteinbezogen werden muß. Diese Erkenntnis wird nun langsam in den Geisteswissenschaften als »unumgänglich« anerkannt. So erlaubt die Umgangssprache als Metasprache in den Wissenschaftssprachen nur einen gewissen Grad an Abweichung ins „Exakte“, der ihrem Gegenstand angemessen ist, jede „Exaktheit“ darüber hinaus ist „Schwindel“, so Whithead. In der Wissenschaftstheorie zieht Wolfgang Stegmüller daraus den Schluß: weil in den Naturwissenschaften

⁵Nietzsche, Schlechta: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, W Bd. 3, S. 318 u. 319

⁶Auf die Abkunft des »Wahrheitsanspruches« der Wissenschaft wurde in den vorhergehenden Kapiteln eingegangen.

⁷Reinhard Löw: Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38, Heft 4, 1984, S. 402, ebs. zu dem Absatz

als zentrale Kategorien animistische Relikte wie »Gesetz«, »Notwendigkeit« u.ä. auftreten, könne man eigentlich von keinem Ereignis sagen, es gebe von ihm eine haltbare wissenschaftliche Kausalerklärung. Und so ist die Entfernung zu Nietzsches Kritik, noch immer nicht so groß: „Es dämmert jetzt vielleicht in fünf, sechs Köpfen, daß Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und nicht eine Welt-Erklärung ist“⁸, und: „Gegen den Positivismus, welcher bei den Phänomenen stehn bleibt »es gibt nur Tatsachen«, würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum »an sich« feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen.“⁹

Jenseits dieser inhaltlichen Kritik der Möglichkeit der »Erkennbarkeit« von Wahrheit, die im Gewande des wissenschaftlichen Positivismus auftritt, liegt, Nietzsches Frage nach dem Sinn der Wissenschaften, den sie als »zwecksetzende Instanz« im Menschenleben haben können, oder Weberisch formuliert: die Kulturbedeutsamkeit der Wissenschaft, zum einen als institutioneller Betrieb, zum anderen als Abschätzung der Art des Wissens, die sie erzeugt und hinsichtlich der Chancen die sie bestimmten Menschen gibt die herrschenden zu sein. Seine Antworten sind, wie so oft bei Nietzsche zweigeteilt. So sieht er in der wahrheitsverpflichteten Wissenschaft die »Moderne« Variante des Nihilismus vorgezeichnet, denn solch eine Wissenschaft folgt zwar dem Grundinstinkt des Menschen, Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen, tut dies aber in einer Art und Weise, die vielleicht die »dümmste« aller Möglichkeiten ist. Da die Wissenschaft auf einer naiven materialistischen Metaphysik mit Klümpchenatomen ruht und eben *nicht* voraussetzungslos ist, sondern mit dem Gebot nach unbedingter Wahrheit, d.h. die Überführung der empirischen Welt in Zahlenrelationen, selbst auf der Voraussetzung der Erkennbarkeit von Wahrheit beruht – und den *moralischen* Anspruch erhebt, der sich nicht aus ihr selbst ergibt: daß nichts mehr not tut als die Wahrheit. Zum anderen wendet er sich gegen einen Wissenschaftsbetrieb, der sich zum Selbstzweck erhebt und somit ein Wissen aufbaut, das sich die Frage nach »Zwecken« des Lebens nicht mehr stellt und reines »Mittel« bleibt, um zwar Ziele zu erreichen, die »Wünschbarkeit« der Ziele aber selbst nicht mehr hinterfragt und darüber »nichts weiß«. Nietzsche beweist auch darin einen Weitblick, daß er hypostasiert, daß sich die Wissenschaft anhand ihres Ideals der »unbedingten« Wahrheit selbst zu Fall bringen wird, indem sie zu der Grenze der Erkenntnisfähigkeit gelangt, wird sie diese Form des Nihilismus überwinden können – in dieser Funktion bewertet er die Wissenschaft positiv, als sich selbst und den in ihr »verborgenen« Nihilismus überwindende.

„Die Entwicklung der Wissenschaft löst das »Bekannte« immer mehr in ein Unbekanntes auf: – sie will aber gerade das Umgekehrte und geht von dem Instinkt aus, das Unbekannte auf das Bekannte zurückzuführen.

In *summa* bereitet die Wissenschaft eine souveräne Unwissenheit vor ein Gefühl, daß »Erkennen« gar nicht vorkommt, daß es eine Art Hochmut war, davon zu träumen, mehr

⁸Nietzsche, Schlechta: Jenseits von Gut und Böse, W-Bd. 2, S. 578

⁹Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 903

noch, daß wir nicht den geringsten Begriff übrig behalten, um auch nur »Erkennen« als eine *Möglichkeit* gelten zu lassen – daß »Erkennen« eine widerspruchsvolle Vorstellung ist. Wir übersetzen eine uralte Mythologie und Eitelkeit des Menschen in die harte Tatsache: so wenig »Ding an sich«, so wenig ist »Erkenntnis an sich« noch erlaubt als Begriff. Die Verführung durch »Zahl und Logik«, die Verführung durch die »Gesetze«.¹⁰

Und so fällt sein Urteil über diese Art der institutionalisierten, zwar zielgerichteten, jedoch »sinnfreien« Wissenschaft, entsprechend hart aus. Er vergleicht dieses Ideal mit dem Ideal der Antike, der es vor allem um ein Wissen um die Zwecke des Lebens ging, das sich als Bildung verstand und gibt sarkastisch ein mögliches Ideal der Moderne vor, das dem „letzten Menschen“ entsprechen könnte, diese Befürchtung erinnert sehr deutlich an Webers Ausführungen zur Bürokratisierung der Lebensführung des Menschen in der Moderne und seine Kritik daran.

„Was ist klar, was »erklärt«? Erst das, was sich sehen und tasten läßt – bis so weit muß man jedes Problem treiben. Umgekehrt: genau im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit bestand der Zauber der platonischen Denkweise, welche eine vornehme Denkweise war – vielleicht unter Menschen, die sich sogar stärkerer und anspruchsvollerer Sinne erfreuten, als unsre Zeitgenossen sie haben, aber welche einen höheren Triumph darin zu finden wußten, über diese Sinne Herr zu bleiben: und dies mittelst blasser kalter grauer Begriffs-Netze, die sie über den bunten Sinnen-Wirbel – den Sinnen-Pöbel, wie Plato sagte – warfen. Es war eine andre Art Genuß in dieser Welt-Überwältigung und Welt-Auslegung nach der Manier des Plato, als der es ist, welchen uns die Physiker von heute anbieten, insgleichen die Darwinisten und Antiteleologen unter den physiologischen Arbeitern, mit ihrem Prinzip der »kleinstmöglichen Kraft« und der größtmöglichen Dummheit. »Wo der Mensch nichts mehr zu sehen und zu greifen hat, da hat er auch nichts mehr zu suchen« – das ist freilich ein anderer Imperativ als der Platonische, welcher aber doch für ein derbes arbeitsames Geschlecht von Maschinisten und Brückenbauern der Zukunft, die lauter grobe Arbeit abzutun haben, gerade der rechte Imperativ sein mag.«¹¹

So ist es das »falsche« Selbstverständnis der institutionalisierten Wissenschaften, das Nietzsche anprangert wenn er sagt: „Nicht der Sieg der Wissenschaft ist das, was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftlichen Methode über die Wissenschaft.“¹²

¹⁰Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 862

¹¹Nietzsche, Schlechta: Jenseits von Gut und Böse, W-Bd. 2, S. 578-579

¹²Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 814. Zu der gleichen Einschätzung gelangt Reinhard Löw, wenn er schreibt: „Die neuzeitliche Wissenschaft ist Wissenschaft von den Mitteln, um beliebige Zwecke zu erreichen, also Wissen von dem, was man tun soll, wenn man irgend einen Zweck erreichen will. Die Wissenschaft der Alten, über welche die Methode siegte, war Wissen um die *Zwecke*; nicht also, was man tun soll, wenn man *etwas* will, sondern: *was man vernünftigerweise wollen soll*. Die objektive Wissenschaft klammert das aus, ihre Antworten sind immer von der Art eines »wenn... dann...«: wenn du das und das willst, dann mußt du das und das tun. Das Ziel des *Wollens* aber ist gewissermaßen naturwüchsig da – und das heißt für Nietzsche, noch deutlicher: die Wissenschaft *leugnet*, daß gewollt worden ist. Das mag für ihre Zwecke (diese aber im Rahmen der unsrigen!) eine sinnvolle Abstraktion sein, aber absolut genommen, also für unser *Leben*, wäre es eine Dummheit. Denn die Frage, was man vernünftigerweise wollen soll, ist die nach dem richtigen Leben, und sie ist angesichts der Endlichkeit unseres Lebens die wichtigste überhaupt.“(Reinhard Löw: Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38, Heft 4, 1984, S. 409)

Gegen diese Art von Wissenschaft und Wissenschaftler setzt Nietzsche seine „fröhliche Wissenschaft“, Wissenschaft nicht mehr um der Wahrheit Willen sondern, um des Steigerungsaspektes des Lebens, damit der Mensch Herr über sich und seine Konstruktionen werden kann, als Akt der »Befreiung«. Nicht Wissen steht im Vordergrund, sondern Bildung. Mit dem Zuwachs an Wissen um die Mittel der Naturbeherrschung muß ein Zuwachs an Wissen um die Zwecke erfolgen, so Nietzsche – mit dieser Forderung nicht sehr weit entfernt von Weber.

„Wissenschaft – Umwandlung der Natur in Begriffe zum Zweck der Beherrschung der Natur – das gehört in die Rubrik »Mittel«. Aber der Zweck und Wille des Menschen muß ebenso wachsen, die Absicht in Hinsicht auf das Ganze.“¹³

Die Wissenschaft ist somit dem Leben untergeordnet, nimmt aber dennoch eine prominente Stellung ein als die vorurteilsfreiste *Analysemethode* von *Mitteln*, d.h. der Dinge in der Welt und deren Beherrschung – als lebenszielesetzende Instanz taugt sie Nietzsche zufolge nicht. Innerhalb seiner eigenen »Wertaxiomatik« oder seines »Gegenentwurfs« einer »aristokratischen« Gesellschaftsordnung ordnet Nietzsche die Wissenschaften entsprechend als Mittel an, das zur Bildung des „Übermenschen“ beitragen kann. Im Zarathustra gehört der Wissenschaftler explizit zum Typus des „höheren Menschen“, d.h. jenen Typen in der Moderne die am »tiefsten« mit der Problematik des Nihilismus konfrontiert sind, d.h. nach dem Verständnis Nietzsches von dem Leben als ewiges Werden, am »tiefsten« dem »Wert-Untergang« zugewandt sind und deswegen am »nähesten« an einem neuen Anfang stehen und aus diesen Gründen der Chance nach am ehesten dazu in der Lage sind den Nihilismus zu überwinden und den „Übermenschen“ hervorzubringen.

¹³Nietzsche: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 440

Teil II.

Max Weber

7. Mit und gegen Nietzsche

Wie bereits in der Einleitung erwähnt geht es in dieser Arbeit nicht darum den Einfluß Nietzsches auf Weber *nachzuweisen*, sondern darum affine Punkte beider Denker aufzuzeigen. In vielerlei Hinsicht könnte man den »kleinsten gemeinsamen Nenner« darin sehen, daß Weber die »richtigen« Fragen, die Nietzsche in Anbetracht der Moderne stellte, aufnimmt und in andere »Antwortbahnen« lenkt, so z.B. die Frage nach den möglichen Konsequenzen der Moderne für die Zukunft der Menschen, ihre Abkunft aus einem Selbstaufhebungsprozeß der Religion, der Zusammenbruch einer absoluten Moral und die daraus resultierende Frage: worauf läßt sich eine »Moral« in der Moderne begründen? worauf die Kritik am Wissenschaftsbetrieb u.ä. Dies gilt im übrigen nicht nur für Weber, sondern für die ganze Fachdisziplin der Soziologie, die sich am Anfang des 20. Jhd. zu formieren begann und für die Nietzsche als *Themengeber* diente. Auffällig ist dabei, daß bis auf wenige Ausnahmen wie z.B. bei Simmel, die »Gründungsväter« der Soziologie wenig bis garnicht kenntlich machten, daß Teile ihrer »Theoreme« als »Antworten« auf Fragen Nietzsches zu verstehen sind oder anders ausgedrückt Themen von Nietzsche in welcher Weise auch immer verarbeitet worden sind.¹ Dies mag zum einen daran liegen, daß sich Nietzsche als Ganzes, wenn überhaupt, nur schwer für eine soziologische Richtung vereinnahmen läßt, oder nur um den Preis seine »Gegenentwürfe« allzu offensichtlich aus seinem Werk »auszublenzen« und zum anderen vielleicht daran, daß es allzu selbstverständlich war sich mit Nietzsche auseinandergesetzt zu haben, als daß es für nötig erachtet worden wäre ihn in den eigenen Darstellungen direkt zu erwähnen. Ob man *ernsthaft* soweit gehen kann wie Baier, der die Soziologie als den „Langen Schatten des Toten Gottes“² bezeichnet und die Frage damit in den Raum stellt ob die Soziologie auch heute noch als Décadencephänomen gewertet werden kann, sei dahingestellt, als griffige Formel, daß die Soziologie Nietzsche einerseits als Themengeber einiges zu verdanken hat und andererseits den »Sinn« der Soziologie hinterfragt, erfüllt sie ihre Zwecke. Aus dem zuvor Gesagten, wird vielleicht auch der Interpretationsansatz zu Weber bei G. Stauth und B.S. Turner verständlicher, die Nietzsche in Webers Werk in einem *als ob* als das „abwesende Zentrum der Weberschen Soziologie“³ auffassen. Die-

¹ Vgl. dazu: Roger Häußling: Nietzsche und die Soziologie. Zum Konstrukt des Übermenschen zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000

² H. Baier: Die Gesellschaft – Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Dekadenz. In: Nietzsche Studien 10/11, 1981/82, S. 6-22

³ Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 81

7. Mit und gegen Nietzsche

se Verfahrensweise bietet den Vorteil, daß man das gleichzeitige „mit und gegen Nietzsche“ Webers verdeutlichen kann. G. Stauth und B.S. Turner gehen dabei von der Generalthesis aus:

„[...] daß Webers Soziologie auf einer Anzahl grundlegender Spannungen und konzeptueller Widersprüche beruht [...] Als solche Widersprüche werden Webers Versuche angesehen, die Begriffe Charisma und Bürokratie, Zweck und Folge, Religion und Ökonomie, Handlung und Struktur in enger Verbindung miteinander zu entwickeln. Solch begriffliche Spannung kann man unter der zentralen Denkfigur des „iron cage“ der modernen Gesellschaft zusammenfassen.⁴

Nietzsches Feststellung des „toten Gottes“ und seine »kulturkritische Methode« der Genealogie, die die Entwicklung der okzidentalen Moral als nihilistische Umwertung der Werte begreift, deren historische Wurzel das Gefühl des Ressentiments war und Nietzsche in der okzidentalen Geschichte eine sich fortsetzende »Variation« dieses Motives des Ressentiments, um es *kurz* und deshalb methaphorisch auszudrücken: als *wirkungsmächtigsten* »Antrieb« der Geschichte hin zum Nihilismus auffaßt, bildet dabei den »Hintergrund« zu dem die Weberschen Konzeptionen der Handlungstheorie, der Rationalisierung, die Rolle der Intellektualität, und die damit verbundene These der Entzauberung der Welt an deren Ende die Moderne mit dem »wiederauferstandenen« aber entzauberten Pantheon der miteinander ringenden letzten Werte steht, in Bezug gesetzt werden. D.h. mit Nietzsche sieht Weber:

„Das Bild der Gewaltarena, in der sich die Werte der Gesellschaft und der Legitimität des Staates in bloßem Interessengeplänkel vernutzen, war es, das Weber dazu führte, Nietzsches nihilistische Warnungen ernstzunehmen. Legitimität kann nicht länger nur in der Gnade des sanktionierenden Gottes gesucht werden. Hier dreht sich mit Nietzsche das Bild um und die Frage nach der Begründung von Moral in einer Welt ohne Gott, transformiert sich in ein soziologisches Projekt der modernen Begründung von Institution. Vernunft und Legitimität bedürfen nunmehr des lebenspraktischen Bezugs. Wenn man sich jedoch die gesamte Tragweite des Problems vergegenwärtigt, so reicht es natürlich über den bloßen Bezug der modernen Begründung etwa staatlicher Ordnung hinaus, es gilt so, nun auch die Ordnung der abendländischen Zivilisation gegen die Bedrohung des Nihilismus in einer Weise zu retten, die dem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung der Wirklichkeit entspricht. Es geht, wie Hennis schon andeutete, um „Standhalten“, nicht um Zurückfallen. Um es „nietzschisch“ auszudrücken, es geht um das Zu-sich-ja-Sagen-Dürfen“⁵

Nietzsches wie Webers »Antwort« auf diese Herausforderung fielen bekanntlich unterschiedlich aus, doch es ist dies *die* Frage die beide verbindet und zu Kulturtheoretikern macht. Webers Antwort, wie dieses „Standhalten“ zu leisten sei, ist immer geprägt von „einer Ethik der individuellen Verantwortlichkeit und einer Moral, die »Sendung« im Bezug zur Wirklichkeit der modernen Lebenssucht und aus

⁴Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 82

⁵Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 84

dieser heraus sowohl praktisch-politische und intellektuelle Führung in der modernen »Profession«⁶ enthält, und die damit wiederum versucht, die ausgezeichnete Stellung der westlichen Moderne aufrecht zu erhalten – das Gegenbild des letzten Menschen sehr bewußt vor Augen. Nietzsches Versuch hingegen sind seine Konzepte, die im vorherigen Kapitel behandelten »Theoreme« der „Umwertung der Werte“, die „ewige Wiederkehr“ und die Daseinsauslegung als „Willen zur Macht“. Für beide gilt der Anspruch:

Der Tragik jener Geschichte, deren eigentliche Entwicklung auf dem Tod des eigenen Gottes beruht, standzuhalten. Dies ist aber nur möglich, wenn Geschichte und die sich ihrer bewußt werdende Menschheit sich auch auf irgendeine Weise wieder miteinander versöhnen. Beide, Nietzsche und Weber, waren sich dieser Problematik bewußt.⁷

Dem bleibt nur hinzuzufügen, daß beide implizit oder explizit mit ihren Konzeptionen als „Erzieher“ wirkten, um den Menschen das *individuelle* „Standhalten“ angesichts des »Befundes« der Moderne zu ermöglichen.⁸

Um der Vorteile Willen, die diese Verfahrensweise des „als ob’s“ anbietet, wird hier dieser Ansatz in *Teilen* übernommen. Stauth und Bryan gehen aber mit ihrem Ansatz noch weiter, sie stellen die These auf, daß Weber, gerade an jenen Stellen in denen er mit seinen Konzeptionen von Nietzsche »abweicht« das Ziel verfolgt, seinerseits eine »Umwertung« des Ansatzes Nietzsches zu vollziehen. D.h. ihr Anliegen besteht darin den »Verdrängungscharakter« der Weberschen Theoriekonstruktion⁹ gegenüber den Nietzscheschen herauszustellen. Diesem *Teil* des Interpretationsansatzes wird in der Arbeit nicht gefolgt. Der „Verdrängungscharakter“ soll an drei Beispielen, die in dem Aufsatz von G. Stauth und B.S. Turner behandelt werden, verdeutlicht werden, zum einen anhand der Stellung des modernen Subjekts, der Rolle des Ressentiments versus der Rationalität und zum anderen anhand der Rolle der Intellektualität in den jeweiligen Konzepten. Dies soll auch gleichzeitig veranschaulichen, wie Nietzsche mit seinem »lebensnahen« Ansatz *immer noch* als theoretischer »Prüfstein« für den »Sinn« von Theorien

⁶Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 84

⁷Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 84

⁸So sehr Weber sich die Rolle des »Erziehers« verbot, wegen seiner Abneigung gegen jegliche Bevormundung in Angelegenheiten der Lebensführung und auf solche Zurechnungen höchstens unwirsch mit Nietzsches „Werde der Du bist“ aus den Unzeitgemäßen Betrachtungen reagierte. Womit gemeint ist: „Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein. Zwar gibt es Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluß tragen wollen; aber nur um den Preis Deiner selbst [...] Es gibt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann außer dir: wohin er führt? Frage nicht, gehe ihn.“ Doch genau damit ist das *aktive Wählen und Handeln* angesprochen, das Ideal der Ausbildung von Persönlichkeit, das im übrigen beiden in gewisser Form eigen ist. (Vgl. dazu: Wilhelm Hennis: Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werkes, Mohr, Tübingen, 1996, S. 97)

⁹Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 82

7. Mit und gegen Nietzsche

benutzt werden kann – in diesem Fall der Soziologie. Bezogen auf das moderne Subjekt kritisierte Nietzsche nach Turner und Bryan den:

„[...] funktional handelnden, dem im Glauben sich selbst vergewissernden, dem modernen, professionellen Menschen. Dieser »Mann des Glaubens« ist abhängig von allgemeinen Zielen, er hat kein eignes, individuelles Interesse; dieser Typ Mensch lebt durch Selbstverneinung und Selbstentfremdung, ja in ihm wird die regulative und entfremdende Macht moderner Institutionen selbst zur Lebensnotwendigkeit. So wird der moderne Mensch schlechthin, zum Menschen der Überzeugungen und Vorurteile, in denen sich die ganze Optik seiner Wertungen manifestiert.“¹⁰

In diesem Menschentypus sieht Nietzsche einen neuen Individualismus verkörpert, der bei Tocquevilles Schilderung der amerikanischen Demokratie bereits angedeutet war: „ein sozial verantwortungsloser Individualismus, der an Gemeinschaftsaufgaben Nicht-Interessierten“¹¹. Nietzsche und Toqueville sahen diesen neuen Individualismus bereits als Folge der neuen Institutionen, gewissermaßen als »Folge« der Demokratie und kritisierten damit gerade die modernen Formen der sozialen Integration, sie führen Nietzsche zufolge in den Nihilismus. Weber nahm diese Kritik Nietzsches am modernen Subjekt und seiner Stellung in der modernen Gesellschaft durchaus sehr ernst, was sich in seiner massiven und mit starkem Pathos vorgetragenen Bürokratiekritik und den möglichen Folgen dieses institutionellen »Korsetts« für die Ausbildung eines bestimmten Menschentyps, der der herrschende sein könnte ausdrückt. Es sei hier exemplarisch nur an die Stelle erinnert an der Weber explizit die Frage nach der Möglichkeit von „Individualität“ angesichts der Übermacht der Bürokratie stellt.

„Wie ist es angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung überhaupt noch möglich, irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinn »individualistischen« Bewegungsfreiheit zu retten?“¹²

Seine Antwort auf diese Frage stellt sein Ideal des Individualismus der Verantwortlichkeit dar, in welchem man sehen *kann*, daß es jenem von Nietzsche kritisierten negativen, dekadenten Aspekt dieses neuen Individualismus etwas entgegenzusetzen will. In seinem unerschütterlichen Bemühen um die »Erweckung« des Ideals der Verantwortlichkeit sehen Turner und Bryan: „daß es ihm [Weber, C.V] darauf ankommt, den Graben zuzuschütten, den die Moderne im Verhältnis zwischen In-

¹⁰Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 85

¹¹Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 85. Im Gefolge dieser „Kritiktradition“ wäre das leider in der derzeitigen Soziologiedebatten in Vergessenheit geratene Buch von **David Riesman**: *Die einsame Masse* zu nennen, daß unter anderem einen »Brückenschlag« der Soziologie »alten« und »neuen« Typs darstellt, indem es »alte« Ansätze u.a. Webers aufnimmt und weiter ausbaut.

¹²Max Weber: Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, Kapitel: II. Beamtenherrschaft und politisches Führertum, in: PS. S. 152

dividuum und Institution gezogen hat.“¹³ In dieser Verfahrensweise Webers sehen die Autoren:

„Das Projekt der Moderne wird – wie bei vieler der ihm folgenden Soziologie – des Nihilismus-Vorwurfs entledigt, indem die Sinnhaftigkeit moderner Institutionen behauptet wird. Gegen das Nihilismus-Syndrom wird ein neuer Subjektbegriff konstruiert: das sich in Leistung, Verantwortung und beruflicher Hingabe selbst befreiende, individuierende Individuum. Hier wird in einer massiven Umdrehung Nietzsches Individualität zum eigentlichen Ziel sozialen Handelns.“¹⁴

Eine »methodisch« ähnliche Vorgehensweise der »Umwertung« der utilitaristischen Moral in der Moderne ins, um es vorsichtig auszudrücken »Legitimierte«, Positive, den Nihilismus darin Negierende, sehen die Autoren in der Weberschen Konzeption des Begriffes der „Wirtschaftsethik“. Dieser Begriff, der in der eigentümlichen Spannung zwischen Wirtschaft, Ethik und Rationalisierung steht und in dem sich die „Rationalisierung der Lebensführung“ und der Lebenswelt manifestieren, lassen sich auf dem Hintergrund – wie die Autoren meinen von Webers Nietzsche-Lektüre verstehen.¹⁵ Zentraler Gedanke ist dabei, daß der Ressentimentbegriff Nietzsches, der bei ihm eine fundamentale Rolle spielt, metaphorisch ausgedrückt: als kultureller Selbstaufhebungsprozeß der »Selbstentfremdungsdynamik der Menschen« in der okzidentalen Geschichtsentwicklung hin zum Nichts, bei Weber eine »Verdrängung« erfährt, so daß er für die Entwicklung der christlichen Ethik seinen Geltungsanspruch verliert. Diese Betrachtung wird durch die Interpretation der Konzeption des Rationalitätstheorems Webers und der damit in engem Zusammenhang stehenden Rolle der Intellektualität möglich. Um diese These darzustellen, muß ein wenig weiter ausgeholt werden. Webers Begriff der Rationalität hat konzeptuell betrachtet zwei Funktionen, zum einen wird damit das Selbstverständnis der Moderne zur Darstellung gebracht, zum andern ist er geeignet die „Logik der modernen Sozialevolution einzufangen.“¹⁶ So beschreibt Weber in der „protestantischen Ethik“ einen spezifischen Typ des Asketismus, den „innerweltlichen Asketismus“ als *einen* der wesentlichen Faktoren für die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Das besondere an dieser „innerweltlichen Askese“

¹³Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 85

¹⁴Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 85

¹⁵Unberechtigt ist dieser Ansatz auf keinen Fall, da sich Weber in der „Einleitung“ zu der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ explizit auf Nietzsches „Genealogie der Moral“ bezieht und diese Schrift als „glänzendes Essay“ bezeichnet, sich aber dennoch von Nietzsches Ressentiment-Verständnis distanzieren. Wie dies bewertet werden kann, soll der Interpretationsansatz von Stauth und Bryan verdeutlichen, es ist aber nicht die einzige Möglichkeit, »genausogut« läßt sich, was die Bewertung angeht, in Weber eine Erweiterung oder Präzisierung des Nietzscheschen Ansatzes verteidigen, ein »über Nietzsche hinaus«, wichtig ist in dieser Arbeit nur aufzuzeigen, daß es eine Schnittstelle zur Parallelisierung beider Theorieentwürfe des Kulturprozesses als Selbstaufhebungsprozess gibt.

¹⁶Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 86

sieht Weber darin, daß mit dem Aufkommen dieser Ethik, eine spezifische Verflechtung des religiösen Bedürfnisses nach Erlösung mit der Alltagsnotwendigkeiten stattfindet, was wiederum den Grundstein für die spezifisch okzidentale Logik sozialer Kontrolle legt. In der Weiterentwicklung dieses Ansatzes vergleicht Weber verschiedene Formen des Asketismus und deren Auswirkung auf das Bedürfnis nach Erlösung einerseits und das Bedürfnis nach alltagspraktischer Orientierung andererseits, woraus er seinen Begriff der Wirtschaftsethik entwickelt. In seiner vergleichenden Studie der Wirtschaftsethik der Weltreligionen gelingt es Weber aufzuzeigen, daß unterschiedliche Rationalisierungen eben auf jene unterschiedlichen Typen von Wirtschaftsethik zurückzuführen sind. Diesem Ansatz Webers interpretieren Stauth und Bryan wie folgt:

„Nietzsches Kritik der modernen Begründung des »Utilitarismus in der Moral« erfährt insofern erneut eine »Umwertung«, als er [Weber, C.V.] gegen sie und in einem radikalen Akt der Selbstaffirmation den Begriff der Wirtschaftsethik aus der Taufe hebt und positiv zur Analyse der Entwicklungsgeschichte des okzidentalen Rationalismus verwendet. Diese positive »Umwertung« der Nietzscheschen Kritik wird jedoch nur möglich, wenn es gelingt, den Typus der »innerweltlichen Askese« und der ihn begründenden christlichen Ethik vom Nietzsche-Vorwurf einer Ressentiment-Moral zu befreien.“¹⁷

Wie im vorherigen Kapitel in dem Abschnitt „die zweite Wurzel des Nihilismus“ dargelegt, sieht Nietzsche den durch das Ressentiment bewirkten Umwertungsprozeß der Werte gerade darin, daß von dem *praktisch* überprüfbareren Ethos, der Gegenseitigkeit, der Solidarität und der Versöhnung, die er als eine notwendige Ritualisierung der Lebenswelt und in diesem Sinne als »natürliche« Entäußerung des »Willens zur Macht«, im Sinne einer »Umweltbedingung« des Menschen betrachtet, bei der durch eine Alltagsethik die Notwendigkeiten des Alltags erfüllt werden können und die jeder lokalen Gemeinschaft eignet, sich in eine praktisch-sinnlich nicht mehr erfahrbare Ethik, oder »der Welt« enthobenen Ethik, die sich in dem christlichen Liebesgebot und dem gerechten Gott manifestiert verwandelt. Hervorzuheben ist, daß Nietzsche, wie Weber auch die gleiche Grundfigur benutzt, die von einer »Verinnerlichung« der Ethik ausgeht und darin die Grundlage von sozialen Gemeinschaften und kulturellen Ausprägungen sieht. Betrat im Judentum das Gefühl des Ressentiments erstmals die historische Bühne und war dort noch die Figur Gottes als ein rächender Gott verankert, erfuhr Nietzsche nach die Gottesfigur erst in der christlichen Ethik insofern eine »Verfeinerung«, als durch die Verallgemeinerung des Altruismus, das Ressentiment zum Werkzeug kultureller Formation selbst wird, weil Liebe und Rache ununterscheidbar werden. So besteht Nietzsches Kritik Stauth und Bryan zufolge darin, daß „die altruistische Mediokrität das Individuum aus dem Zusammenhang praktischer Verantwortlichkeit enthebt. Es ist nun gerade jener Instinkt des Ressentiments, der diese Transformations- und Transfigurationsmächte entwickelt, ja diese selbst in ein Herrschaftssystem transformiert,

¹⁷Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 87

in der Moral und Grausamkeit zu praktisch auswechselbaren und nicht mehr unterscheidbaren Größen verkommen.“¹⁸

Weber geht nun in seiner Religionssoziologie soweit mit Nietzsche, daß er die Grundlagen der Moderne gleichfalls im Judentum und Christentum verankert sieht, wie er zieht Weber andere Weltreligionen, wie Buddhismus und Islam hinzu, um vergleichend Parallelen oder Alternativen in der »Entwicklungsgeschichte« aufzuzeigen. Doch im Gegensatz zu Nietzsche wandelt sich Stauth und Bryan zufolge bei Weber der bei Nietzsche als Voraussetzung gedachte Nützlichkeitsgesichtspunkt der Moral der modernen Gesellschaft um in das wissenschaftliche Projekt der Soziologie. Somit wandelt sich das Problem Nietzsches um in eine

„ »wissenschaftliche« Frage nach den allgemeinen Grundlagen religiöser Ethik in den praktisch-nützlichen Alltagsethiken des sozialen Lebens der Völker. Anknüpfend an diese »große Schrift« der dritten Abhandlung der »Genealogie« verdichtet sich für Weber so die Kategorie des »innerweltlichen Asketismus« zu einem Werkzeug der intentionalen Rationalität. In der positiv historischen Wendung der Rationalisierung der Lebenswelt erfährt der »Utilitarismus in der Moral« praktisch seine Entproblematisierung. Nietzsches kritische Perspektive wird so in Webers Wirtschaftssoziologie völlig aus den Angeln gehoben. Der Tod der Moral im modernen Wirtschaftsverhalten, den der Vernutzungseffekt des Utilitarismus bewirkt, wird eher als gegeben vorausgesetzt. Mit dieser Wende von der Kritik des »niedrigen« Nutzens in der Moral hin zur Kategorie der »Wirtschaftsethik«, in der nunmehr »Moral« eine neue universalgeschichtliche Begründung im bloßen Selbsterhaltungsinteresse erfährt, vollzieht Weber selbst einen Akt der Umwertung der Moral. Nietzsches Kritik des Ressentiments als wesentliches Element solcher »Rationalisierungsprozesse« gerät nun ganz in den Randbereich des Weberschen Interesses.“¹⁹

Das dritte Beispiel der von Stauth und Bryan vermeintlich ausgemachten »Verdrängungsstrategie« sehen sie in der Rolle die Weber dem freien Intellektuellentum in seiner Konzeption zuweist, insbesondere der Trägerschicht des christlichen Intellektuellentums. In dieser Zuweisung Webers verorten sie den Versuch, die christliche Heilslehre als Ethik zu retten – was mit Nietzsche nicht geht. Hauptthese ist dabei, daß Weber insofern eine »Umwertung« vornimmt, daß er der Trägerschicht vor allem des Christentums abspricht vom Ressentiment getragen zu sein, da es sich bei diesen ihrem sozialen Status nach um positiv Privilegierte handelt, die damit von der reinen Notwendigkeiten der Überlebenspraxis befreit ist und ihrem gesellschaftlichen Bestreben nach in der Lage ist, sich der metaphysischen Bedürfnisse der Menschen anzunehmen. Auf diese Weise ist diese Schicht getrieben „über religiöse Fragen nachzudenken, und frei von materieller Not durch die innere Überzeugung motiviert – so versucht dieser Intellektualismus die Welt als einen sinnvollen Kosmos zu verstehen und ihr gegenüber sodann eine entsprechende Haltung zu entwickeln.“ Die dadurch und darin entstehende Erlösungslehre „schafft deshalb den Raum für einen Intellektualismus, der erst das Bedürfnis und

¹⁸Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 88.

¹⁹Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 88

den Sinn für die persönliche Erlösung des Einzelnen und so auch für individuelle Verantwortlichkeit schafft.“²⁰ .

„Er [Weber, C.V.] folgt Nietzsche in der klaren begrifflichen Trennung zwischen intellektuellen Bedürfnissen und Alltagsleben im »Reiche der Notwendigkeit« – eine Trennung, die Nietzsche ja so unverkennbar und auf das zynischste im Bild des Priesters schärft. Doch Webers Affirmation des freien Intellektuellentums – und das ist ja nun seine »modernste« Tat – befreit dessen Form der Erlösungssuche auf das peinlichste von jedem Gedanken an Rache und damit in Webers Verständnis auch vom Ressentiment. Während Weber so ganz den modernen Erlösungstrieb in eine intellektuelle Sinnfrage verwandelt, bleibt für Nietzsche das Beharren auf der Bedeutung der Alltagswelt und den materiellen Bedingungen des Denkens ein ständiges Instrument der zynischen Kritik²¹. Nietzsches Antwort auf »große Aufgaben« lautet denn auch: »Diese kleinen Dinge – Ernährung, Ort, Klima, Erholung, die ganze Kasuistik der Selbstsucht – sind über alle Begriffe hinaus wichtiger als alles, was man bisher wichtig nahm. Hier gerade muß man anfangen *umzulernen*. Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, bloße Einbildungen, strenger geredet, *Lügen* aus schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus – alle die Begriffe »Gott«, »Seele«, »Tugend«, »Sünde«, »Jenseits«, »Wahrheit«, »Ewiges Leben« ... Aber man hat die Größe der menschlichen Natur, ihre »Göttlichkeit« in ihnen gesucht...« (Nietzsche, Schlechta: Ecce Homo: Warum ich so klug bin, W-Bd. 2, S. 1096)²²

Wenn man sich beispielsweise Tennbrucks, Peukerts oder Tyrells Interpretation der Rationalisierung, Moderne und Entzauberung vor Augen führt, dann ergibt sich ein etwas anderes Bild, da sich die »Konstruktionslogik« Webers, den Entzauberungsprozeß betreffend dann von der Interpretation der Autoren unterscheidet, es ist dann eher von einer »Erweiterung« des Nietzscheschen Modells die Rede, denn einer »Verdrängung« von Teilen.

So bleibt zu der Interpretationsweise von Stauth und Bryan jedoch einiges Anzumerken: Es ist zwar *eindeutig* bestimmbar, daß für Weber nicht das Ressentiment die tragende Rolle in der »Rationalisierungsgeschichte« oder, sagen wir besser, in seinem Entzauberungstheorem spielt, ob darin aber ein »Verdrängungsakt« gesehen werden *muß*, bleibt zumindest fraglich. Zum einen bleibt Webers Kulturkritik in dieser Darstellung ausgeblendet. Dies bewußt und im Text auch deutlich als absichtlich beiseite gelassen gekennzeichnet. Doch es stellt sich die Frage, ob der »Effekt« der vermeintlichen »Verdrängung« nicht gerade dadurch »erkauft« wird, indem nicht auf die »ambivalente« Haltung Webers hinsichtlich des Befundes der Rationalität in der Moderne eingegangen wird. Wird nur der »wissenschaftliche

²⁰Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 89

²¹Hierzu ist anzumerken, daß auch Nietzsche von der »Sinnfrage« ausgeht, es kann auch bei ihm, wie bei Weber auch, von einer quasi philosophisch-anthropologischen Grundannahme ausgegangen werden, daß es für Menschen ein Grundbedürfnis, oder mit Schopenhauer: ein metaphysisches Bedürfnis, ist innerhalb eines »sinnvoll« geordneten Kosmos zu leben – das ist eben für beide die vorrangige »Leistung«, die die Religionen bereitstellten. Es sei hier an den Abschnitt 4.2 »Der Ursprung des tragischen Bewußtseins als Daseinsauslegung« des vorhergehenden Kapitels erinnert.

²²Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 89

Chronist« in Betracht gezogen, so geht der Kulturkritiker verloren. Nimmt man diese »dunklen« Stellen hinzu, die sich ja explizit auf Nietzsche beziehen, wird deutlich, daß Weber mit seiner zum Begriff gewordenen Wortschöpfung des „Stäh-
lernen Gehäuses“ die Sorge Nietzsches teilt, daß mit der Durchsetzung dieser Art von Rationalität eine »Verflachung« oder der »Niedergang« der bis dahin gel-
tenden Kulturwerte einhergehen kann. Wenn er auch den Weg den Nietzsche mit
seinen Begriffen des Ressentiments und der Nihilismusdiagnose einschlägt, bis er
zu seinem Ergebnis gelangt, nicht auf der ganzen Strecke mitträgt und andere
Wege beschreitet.

So kann man doch sehen, daß die gedankliche Grundfigur des historischen Pro-
zesses, wenn auch unterschiedlich »ausgefüllt« bei beiden der gleiche bleibt. Es
ist die Verortung einer »inneren Dynamik« die zur Selbstaufhebung der christ-
lichen Religion führt. Gewissermaßen gehen beide von der »anthropologischen«
Grundannahme aus, daß jede Kultur eine Antwort auf die Frage nach der Theo-
dizee des Glückes entwickelte. Die Beschreibung des »Verlaufs« der Antworten,
die die Kulturen auf diese Fragen fanden und die Konsequenzen die jeder Den-
ker daraus zog unterscheiden sich wieder voneinander. Die Frage der »Theodizee«
wurde Nietzsche zufolge in der Antike mit dem Postulat des »unbedingten Wil-
lens zur Wahrheit« begegnet und damit aus Nietzsches Sicht der Grundstein zu
der »Selbstentfremdungsgeschichte« des Okzidents gelegt. Überdies sieht Nietz-
sche den Niedergang der griechischen Kultur in der Durchsetzung dieses »Ideals«
begründet. Seine Abkünftigkeit hat es in der platonischen Lehre, die ein integraler
Bestandteil der christlichen Gottesvorstellung und Ethik wurde, deren zweite Wur-
zel die »Verfeinerung« und »Instrumentalisierung« des Gefühls des Ressentiments
darstellt, deren Abkünftigkeit im Judentum liegt. Seinen vermeintlich »aufgeklär-
ten« Fortbestand feierte diese Ethik im wissenschaftlich unhinterfragten Impera-
tiv des »sonst nichts als die Wahrheit«. Dies führte zu jenem tragischen Ereignis
„des Todes Gottes“, das den Grenzstein des Untergangs einer Kulturentwicklung
markiert an deren Ende der Anfang der Moderne steht. Die hier in Schlagworten
wiedergegebene Beschreibung dieser inneren Dynamik kann als die tiefe historische
Einsicht Nietzsches gewertet werden, die ihn von der »üblichen« Religionskritik,
die zu seiner Zeit bereits »abgeschlossen« war, abhebt. Wird dieser Prozeß aber
bei Nietzsche ausschließlich von der psychologischen Grundstimmung des Ressenti-
ments getragen, so stellt sich bei Weber die Analyse, wie noch gezeigt werden soll,
komplexer dar – ohne das Grundmotiv, der aus der »inneren Dynamik« heraus
getragenen Selbstaufhebung grundsätzlich zu negieren.

Weber seinerseits verortet mit seinem »Entzauberungstheorem« jene idealtyp-
pisch konstruierbare »innere Zwangsläufigkeit« in der *Rationalisierbarkeit* der Fra-
ge der Theodizee, dieses stellt er idealtypisch vergleichend dar und rechnet sie
dem historischen *erfolgten* Prozeß zu.²³ So zeigt er auch auf, daß das Prädikat der

²³ Auch in dieser »Verfahrensweise« oder »Darstellungsform« kann mit Abstrichen eine gewisse Parallele
zu Nietzsche gezogen werden, denn seine »Methode« der Genealogie versucht ja gerade aufzuzeigen,

»Selbstaufhebung« nur *Teilen* der christlichen Religion zugerechnet werden kann, denn der innerreligiöse Rationalisierungsprozeß kam, was seine »innere Dynamik« angeht, im Calvinismus zu seinem Ende, oder anders ausgedrückt die »Vervollkommnung« der »Entzauberung« in der religiösen Welt – an deren Ende auch bei Weber die rationalisierte »Welt« stand. Auch bei Weber ruht also der »Antrieb« zur Rationalisierung der Religion begründet in der inneren Logik der Konzeption der Theodizee des Glücks, die dann, je nach Konzeption des angestrebten Heilsgutes unterschiedliche Formen des Asketismus hervorbringt und dementsprechend eine andere »Rationalität« konstruierbar wird. Ist als weiterer Faktor für den Selbstaufhebungsprozeß bei Nietzsche die »idealtypische« konstruierte *Figur* des Priesters, später des Philosophen und Wissenschaftlers, als »Zuchtmeister« des Ressentiments, Prediger des Asketismus und als nach Herrschaft Strebender von Bedeutung, so nimmt Weber in gewisser Weise auch dieses *Motiv* auf und »verfeinert« es dahingehend, daß er diese gedankliche Figur als allein vom Ressentiment »getrieben« abschneidet und anstatt dessen, dahingehend befragt, welcher gesellschaftlichen Schicht sie entstammt, was sich wiederum entscheidend auf die Konzeption des Heilsgutes auswirken kann. Dies insofern, weil idealtypisch gesprochen, das *Ziel* der »Rationalisierung«, sprich das »Heilsgut«, abhängig ist von der herrschenden Schicht und der hauptsächlich *Tätigkeit* der herrschenden Schicht, die sich dann aus »ihrer Perspektive« der Frage der Theodizee annimmt und ihrer Schichtzugehörigkeit entsprechend eher dahingehend beantwortet. So wird es hinsichtlich der Art des Heilsgutes und der »Rationalisierung des Theodizeeproblems« einen Unterschied machen, ob diese Schicht ursprünglich eher aus Bauern, Händlern, einer Kriegerkaste oder einer gelehrten Schicht hervorging. Mit einem gewissen Recht kann man also sagen, was in Nietzsches Konzeption die gedankliche Figur des Priesters ist, stellt bei Weber die Rolle des Intellektualismus dar, der sich allerdings aus unterschiedlichen Schichten rekrutieren kann – was sich dann wiederum idealtypisch, sowohl auf die »gedankliche Ordnung« des Theodizeeproblems auswirkt als auch auf die Art der Intellektualität und hinsichtlich des erzeugten und rationalisierten Wissens.

Es sei auch darauf verwiesen, daß im vorherigen Abschnitt auch bei Nietzsche gezeigt wurde, daß er die Figur des Priesters eindeutig als Hervorbringer von *Geistigkeit* oder weiter gefaßt: Intellektualität anerkennt, d.h. es sich auch für Nietzsche *gleichzeitig* um einen nihilistischen Selbstentfremdungs- und Intellektualisierungsprozeß handelt. Bezogen auf den Okzident hat Weber mit seinem »Entzauberungstheorem« genau wie Nietzsche das Ende einer zweitausend Jahre währenden Kulturentwicklung und den unbestimmten Anfang der Moderne vor Augen, die geprägt ist von einer jeder wertrationalen Grundlage entbehrenden formalen Rationalität, die alle Lebensbereiche zu vereinnahmen droht und sich an-

daß aus »gutem« durchaus »schlechtes« und aus »schlechtem« durchaus »gutes« hervorgehen kann, dazu bedient er sich gleichfalls der idealtypischen Verkehrung von Wertaxiomen ins Gegenteil, dies findet sich in der »Methode« oder »Lehre« des Idealtyps und Gedankenexperimentes bei Weber wieder – allerdings verfolgt Nietzsche im Gegensatz zu Weber damit an vielen Stellen andere Zwecke.

maßt, die einzige *Lebensmöglichkeit* zu sein. Wie Nietzsche, ging es Weber, wenn auch mit anderen Mitteln *auch* darum, diesem rein formalen Getriebe etwas entgegenzusetzen zu können. Als entscheidender Schritt in dieser Richtung kann Webers Auffassung gewertet werden, daß Weber den unterschiedlichen sich im Kampf befindenden, Wertsphären ausdrücklich einen Eigenwert zubilligt, es kann also keine Rede davon sein, daß Weber dem Utilitarismus in der Moral das Wort redet, oder anders ausgedrückt, ihn als die einzige *Lebensmöglichkeit* sieht. Dies wird auch an seinem »Persönlichkeitskonzept« und dem dahinterstehenden Schaffensbegriff deutlich, der gewisse Affinitäten zu Nietzsches »Übermensch« aufweist. Wenn man diesen umstrittenen Begriff seiner Polemik entkleidet, steht dahinter gleichfalls die *Hoffnung* auf den wertschaffenden Menschen, ein *humanes* von jeglicher Selbstentfremdung befreites, sich seiner selbst bewußt seiendes Menschenbild.

Im Gegensatz zu Nietzsche, der plakativ gesprochen, den historischen Ablauf rein als »Selbstentfremdungsgeschichte« des Menschen auffaßt – ohne dabei zu leugnen, daß der Mensch *nur* »in« gedanklichen Konstrukten leben kann, nimmt Weber diesen Gedanken als »Voraussetzung« an, sich dabei sowohl auf Kant als auch auf Nietzsche stützend. Der Unterschied zu Nietzsche besteht nun vor allem darin, daß sich Weber zunehmend der Frage der Ideen oder »menschlichen Konstrukte« als „Weichensteller“ der Geschichte annimmt und sie hinsichtlich ihres »Rationalisierungspotenzials« idealtypisch ausleuchtet und in Zusammenhang zur Lebenspraxis vor allem verstanden als »situatives Interessehandeln« stellt und »nachzuzeichnen« sucht, inwiefern sich diese unterschiedlichen »regulativen Ideen«, begriffen als »Weltauslegungen« auf die Lebenspraxis und deren Interessenkonflikte auswirken *können*.

Im weiteren Fortgang der Arbeit wird das »Entzauberungstheorem« Webers noch eine genauere Darstellung erfahren. An dieser Stelle sollte nur die auf grundsätzlicher Ebene liegende Übereinstimmung der gedanklichen Figur und die »Aufnahme« und »Umarbeitung« mancher Motive Nietzsches bei Weber aufgezeigt werden. Damit soll *nicht* gesagt sein, daß Weber in Nietzsche aufgeht, es sollte aber klar sein, daß die Bemühung um die Hervorhebung eines Gedankenzusammenhangs andere mit einer gewissen Zwangsläufigkeit vernachlässigt.

8. Rationalisierungs-, Entzauberungs-, Modernisierungsprozeß

8.1. Theoretische Konzeption

Es gibt viele Wege sich dem Entzauberungstheorem Webers anzunähern, um es zu einer Darstellung zu bringen, und zahlreiche Arbeiten sind zu diesem Thema bereits veröffentlicht worden, so daß man sich die Frage stellt, welchen Interpretationsweg man wählen soll. Unter der umfangreichen Literatur zum Thema hat der Aufsatz von Tennbrück „Das Werk Max Webers“ insofern einen Vorteil, als er, ohne zwar mit irgendeinem Satz auf Nietzsche Bezug zu nehmen, seine Interpretation des »Rationalisierungsprozesses« in den werkgeschichtlichen Zusammenhang Webers stellt. Ging es Tennbrück in seiner Arbeit vorrangig darum Kritik an den Verlegern der Gesamtausgabe zu üben, hat diese »Hauptintention« den angenehmen Nebeneffekt hinreichend Argumente zur Verfügung zu stellen, daß *gerade* aus dem werkgeschichtlichen Zusammenhang heraus, der universalhistorisch betrachtete innerreligiöse Rationalisierungsprozeß als eine der größten Entdeckungen Webers gelten darf. So kann man mit einem gewissen Recht behaupten, daß die »vergleichenden« religionssoziologischen Studien der „Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie I-III“ als Webers Lebenswerk betrachtet werden können. Als eben ein »Nebeneffekt« der Kritik an den Verlegern darf nun gelten, daß Tennbrück dies in seinem Aufsatz plausibel zur Darstellung brachte. Stößt diese These mittlerweile auch nicht mehr auf allzu großen Widerstand innerhalb von Soziologenkreisen, so sei doch zumindest daran erinnert, daß diese »Selbstverständlichkeit« 1975, als für die meisten noch „Wirtschaft und Gesellschaft“ als Methodenlehre interpretiert zum „Hauptwerk“ Webers erklärt wurde, wohl noch offensichtlich durchgesetzt werden mußte.¹ Ein weiterer »Nebeneffekt« dieses Aufsatzes ist es, daß er auf werkgeschichtlicher Basis hinreichend begründet, warum die „Vorbemerkungen“, die „Einleitung“ und die „Zwischenbetrachtungen“ der „Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie I“ als Schlüsselstellen für das Verständnis des Entzauberungstheorems und die Rationalisierungstheorie Webers gelten können. Auf diesen »Nebeneffekt« kommt es hier an, da sich die Arbeit zur Darstellung hauptsächlich auf diese drei die Materialmenge zusammenschauenden Aufsätze bezieht, zum Teil unter Zuhilfenahme von anderen Interpretationen. Seien auch Teile des Ansatzes von Tennbrück mittlerweile »überholt«, so wird die Hervorhebung der

¹Dieser Aufsatz stellt somit zugleich den »Übergang« in ein anderes Interpretationsschema dar.

zentralen Bedeutung dieser drei Texte Webers in Tennbrucks Aufsatz immer noch seine Gültigkeit besitzen – darauf vor allem *stützt* sich diese Arbeit, insbesondere auch auf die Feststellung Tennbrucks, daß der universalhistorische innerreligiösen Rationalisierungsprozeß in Webers Werk nicht von Anfang an „da war“, sondern später Erwerb ist – nach dem Durchgang durch das vergleichende Material der Religionssoziologischen Studien. Weiterhin von Bedeutung ist die *analytische* Differenzierung die Tennbruck vornimmt, indem er Rationalisierungs-, Entzauberungs- und Modernisierungsprozeß trennt um die Prozeßfigur und seine unterschiedlichen sowohl theoretischen als auch historischen »Geltungsbereiche«, die allesamt unter den Begriff „Rationalisierungsprozeß“ fallen zu trennen.² Zur Darstellung des Entzauberungstheorems, erscheint diese analytische Trennung nach wie vor sinnvoll, da es ja in diesem Abschnitt darum geht, die gedankliche Prozeßfigur, ersteinmal unabhängig von Nietzsche vor Augen zu führen. Nähert man sich unter dieser Voraussetzung dem Thema, dem Begriff des „Rationalisierungsprozesses“ und der Intention diesen auf der theoretischen Ebene zu »rekonstruieren«, so fällt folgende Passage aus der „Einleitung“ zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie ins Auge:

„Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die »Weltbilder«, welche durch »Ideen« geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Nach dem Weltbild richtete es sich ja: »wovon« und »wozu« man »erlöst« sein wollte und – nicht zu vergessen: – konnte. Ob von politischer und sozialer Knechtschaft zu einem diesseitigen messianischen Zukunftsreich. Oder von der Befleckung durch das rituell Unreine oder von der Unreinheit der Einkerkierung in den Körper überhaupt zur Reinheit eines seelisch-leiblich-schönen oder eines rein geistigen Seins. Oder von dem ewigen sinnlosen Spiel menschlicher Leidenschaften und Begehrungen zur stillen Ruhe des reinen Schauens des Göttlichen. Oder von einem radikal Bösen und von der Knechtschaft unter der Sünde zur ewigen freien Güte im Schoß eines väterlichen Gottes. Oder von der Verknechtung unter die astrologisch gedachte Determiniertheit durch die Gestirnskonstellationen zur Würde der Freiheit und Teilhaftigkeit am Wesen der verborgenen Gottheit. Oder von den in Leiden, Not und Tod sich äußernden Schranken der Endlichkeit und den drohenden Höllenstrafen zu einer ewigen Seligkeit in einem, irdischen oder paradiesischen, künftigen Dasein. Oder von dem Kreislauf der Wiedergeburten mit ihrer unerbittlichen Vergeltung von Handlungen abgelebter Zeiten zur ewigen Ruhe. Oder von der Sinnlosigkeit des Grübelns und Geschehens zum traumlosen Schlaf. Der Möglichkeiten gab es noch weit mehr. *Stets steckte dahinter eine Stellungnahme zu etwas, was an der realen Welt als spezifisch »sinnlos« empfunden wurde und also die Forderung: daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller »Kosmos« sei oder: werden könne und solle.* (Hervorhebung, C.V.) Dies Verlangen aber, das Kernprodukt des eigentlich religiösen Rationalismus, wurde durchaus von Intellektuellenschichten getragen. Wege und Ergebnisse dieses metaphysischen Bedürfnisses und auch das Maß seiner Wirksamkeit waren dabei sehr verschieden. Immerhin läßt sich einiges Allgemeine darüber sagen. Die moderne Form der zugleich theoretischen und praktischen intellektuellen und zweckhaften Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hat die allgemeine Folge gehabt: daß die Religion, je weiter diese besondere Art von Rationalisierung fortschritt, desto mehr ihrerseits in das – vom Standpunkt einer intellektuellen Formung des Weltbildes aus gesehen: –

²Vgl. dazu: Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 663-695

Irrationale geschoben wurde.“³

Vergegenwärtigt man sich diese Stelle ist in ihr zum einen die Grundannahme des schon mehrfach erwähnten »metaphysischen Bedürfnisses« der Menschen nach einem „sinnvollen Kosmos“ und der »weitere Horizont« seiner *möglichen* und *unterschiedlichen* Wirkungen hinsichtlich der Lebenspraxis als »Grundaxiom« benannt. Ausschlaggebend dabei ist, daß für Webers Problemstellung, worunter hier vorerst die Frage der Hervorbringung einer spezifischen Art der Rationalität im okzidentalen Kulturkreis verstanden werden soll⁴, historisch die Religionen jene »Quellen« sind, die diesem »Bedürfnis« Rechnung tragen und die somit hinsichtlich ihrer »Wirkungen« auf die Lebenspraxis, die zu befragende »Instanz« darstellen. Weiterhin bleibt festzuhalten, daß die religiösen Inhalte für Webers Fragestellung nur insofern von Interesse sind, als sie Einfluß auf die Lebenspraxis haben, also in irgendeiner Weise eine »innere« oder »psychologische« Hemmung oder Förderung bestimmter Handlungsweisen beinhaltet. Und damit im Falle einer religiösen Ethik eine verinnerlichte »Weltanschauung« zur Instanz avancieren kann die als *Grundlage* der sozialen Kontrolle angesehen werden kann. Auf handlungstheoretischer Ebene ist damit der Bezug von rein materiellen und idellen Interessen oder anders ausgedrückt das Weltliche der Zwecke und Mittel, zu »Weltanschauungen« hergestellt, erstere werden zum Teil von letzteren beeinflusst.⁵ Als weiterer wesentlicher Punkt ist in dieser Passage die Feststellung zu nennen, daß bezogen auf die religiösen Weltanschauungen erstens bei jeder *eine* Rationalisierungstendenz auszumachen ist und zweitens, daß die *Art* und *Weise* der Rationalisierung abhängig ist von dem Heilsgut, das angestrebt wird und dem entsprechend die Rationalität eine *unterschiedliche* ist, aber stets von einer jeweils anders gearteten intellektuellen Schicht »getragen« wird. An dieser Stelle impliziert⁶ ist, daß um Webers Terminologie zu verwenden, auf dem Sektor der materialen Rationalität sich die

³Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1915-1921), Kapitel: Einleitung, RS I, S. 253

⁴Im späteren soll darunter die allgemeine Fragestellung der universalhistorischen Verstrickung von „Ideen“ und „Interessen“ verstanden werden, die ihren »originären« Austragungsort in der inneren Dynamik der Religionen findet, indem die Frage nach der Theodizee des Glücks zu unterschiedlichen Formen der Rationalisierung führt und damit unterschiedliche Auswirkungen auf die menschliche Lebenspraxis ausübt. Wollte man dies chemisch, technisch ausdrücken, damit aber auch stark vereinfachen, könnte man sagen: ursprünglich sind Religionen unterschiedliche Katalysatoren für weltliche Interessen. Webers Lebenswerk war es dann die »Chemie« der Katalysatoren zu erforschen.

⁵Wie weitgehend dieser Aspekt von der Wirksamkeit der Ideen auf die »weltlichen« Interessen bei Weber gefaßt ist, ist nach wie vor umstritten und wird es vermutlich auch bleiben – nur *daß* er eine Rolle spielt ist wohl heute kaum umstritten. Tennbruck zum Beispiel legt Weber in diesem Punkt so weit aus, daß er sagt: „Ungeachtet der Tatsache, daß menschliches Handeln unmittelbar von Interessen angetrieben wird, finden sich in der Geschichte langfristige Abläufe, deren Richtung von »Ideen« bestimmt worden ist, so daß hier gewissermaßen die Menschen sich für ihre Interessen abrackern und damit langfristig doch nur das Wasser der Geschichte auf die Mühlen der Ideen leiten, mit ihrem Tun in deren Bann verbleiben.“ (Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 684)

⁶Explizit in den Vorbemerkungen: „Denn es handelt sich ja in all den angeführten Fällen von Eigenart offenbar um einen spezifisch gearteten »Rationalismus« der okzidentalen Kultur. Nun kann unter diesem Wort höchst Verschiedenes verstanden werden, – wie die späteren Darlegungen wiederholt

»Rationalisierung« auf die „letzten Werte“ hin vollzieht. Auf theoretisch konzeptionellen Ebene Webers erfolgt die Wertsetzung anhand dessen, was an der Welt spezifisch »sinnlos« erachtet wird, oder auf eine Formel gebracht: die Theodizee des Glücks, von hier aus bestimmt sich die weitere Spezifizierung der Art und Weise der Rationalisierung und damit auch das *Möglichkeitsspektrum* der materialen Rationalität. Ersetzt man das Wort Weltanschauung mit Idee, wie es in Webers Zitat ja auch vorkommt, dann sollte man den Bedeutungswandel den dieser Begriff hinter sich hat berücksichtigen. So schreibt Tennbruck:

„Aber Weber gebraucht den Begriff (Ideen, Anmerkung C.V.) im herkömmlichen Sinn des vorigen Jahrhunderts. Ideen z.B. sind jene zu überpersönlicher Geltung gelangten Auffassungen, in denen grundlegende Aspekte des menschlichen Verhältnisses zur Welt artikuliert werden. Im weiteren Sinn also sind sie »Weltbilder«, im engeren besonders solche, die sich dem Bedürfnis und der Anstrengung einer kohärenten Weltauslegung verdanken und also vor allem von Religionsstiftern, Propheten, Intellektuellen geschaffen worden sind. Wenn irgendwann Menschen die Mächte, welche ihnen geheimnisvoll in der unbeherrschten Umwelt entgegentraten, nicht mehr als immanente Kräfte in den Dingen selbst betrachten, vielmehr sich als hinter den Dingen stehende Wesen vorstellen, dann ist für *Weber* eine neue Idee in die Welt gekommen, und wenn sie daraus personale Wesenheiten machen, so ist das wiederum eine neue Idee. Ebenso war für *Weber* der monotheistische Begriff eines überweltlichen Gottes eine Idee, die erst einmal geboren werden mußte, aber, wenn einmal angenommen, weitreichende Folgen hatte. Vollends eine neue Idee bildete dann die Vorstellung, daß es sich um eine lohnende und strafende Gottheit handle, und zwar besonders dann, wenn daraus die weitere Vorstellung wurde, daß die Geschehnisse der Menschen sich im Diesseits und im Jenseits wesentlich nach der Einhaltung von solchen ethischen Geboten richteten. Nochmals eine neue Idee kam mit der Sendungsprophetie, also eben im Judentum, in die Welt, weil sich nun der Mensch als das in der Welt handelnde Werkzeug Gottes verstehen mußte. Und wiederum eine neue Idee war es, als der Protestantismus dem die

verdeutlichen werden. Es gibt z.B. »Rationalisierungen« der mystischen Kontemplation, also: von einem Verhalten, welches, von anderen Lebensgebieten her gesehen, spezifisch »irrational« ist, ganz ebenso gut wie Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und Verwaltung. Man kann ferner jedes dieser Gebiete unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten und Zielrichtungen »rationalisieren«, und was von einem aus »rational« ist, kann, vom andern aus betrachtet, »irrational« sein. Rationalisierungen hat es daher auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphären und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden. Es kommt also zunächst wieder darauf an: die besondere Eigenart des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären. Jeder solche Erklärungsversuch muß, der fundamentalen Bedeutung der Wirtschaft entsprechend, vor allem die ökonomischen Bedingungen berücksichtigen. Aber es darf auch der umgekehrte Kausalzusammenhang darüber nicht unbeachtet bleiben. Denn wie von rationaler Technik und rationalem Recht, so ist der ökonomische Rationalismus in seiner Entstehung auch von der Fähigkeit und Disposition der Menschen zu bestimmten Arten praktisch-rationaler Lebensführung überhaupt abhängig. Wo diese durch Hemmungen seelischer Art obstruiert war, da stieß auch die Entwicklung einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung auf schwere innere Widerstände. Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen. Von diesen ist in den nachstehend gesammelten und ergänzten Aufsätzen die Rede.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Kapitel: Vorbemerkung, RSI S. 12)

Prädestination hinzufügte.“⁷

Dieser Gedankengang für sich, also daß Ideen sich auf Geschichte und Gesellschaft auswirken oder sie in irgendeiner Weise bestimmen, ist nicht das »Neue«, das ganze 19. Jhd. ging in unterschiedlichen Variationen von dieser These aus, sei es als Garant für Beharrung, sei's als Garant für die Verwirklichung von Utopien. Das spezifisch »Neue« bei Webers Ansatz ist, daß „Ideen“ aus sich heraus zu einer Rationalisierung neigen und damit einer Dynamik unterliegen – in einem Wort: Rationalisierungsdynamik als intrinsisches Moment von »Ideen«, »Ideen« verstanden im zuvor genannten Sinn. Um noch einmal Tennbruck zu bemühen:

„Nicht die Beharrungsmacht der Ideen, sondern die Dynamik ihrer Eigenlogik macht aus ihnen Weichensteller der Geschichte, Gewisse Ideen entwickeln sich unter dem Zwang einer Eigenlogik zu ihren rationalen Konsequenzen fort und bewirken dadurch universalgeschichtliche Abläufe – das ist das Ergebnis der Wirtschaftsethik der Weltreligionen.“⁸

Damit ist der Problemkreis, in dem sich Webers Begriff des Rationalisierungsprozesses in seiner universalhistorischen Dimension bewegt und sich auf einer theoretischen Ebene befindet, skizziert. Folgt man dem Interpretationsangebot von Tennbruck, dann bezeichnet der Rationalisierungsprozeß jenen universalhistorischen Prozeß der, der Tendenz nach in jeder Weltreligion in unterschiedlicher Ausformung zu finden ist. Mit Entzauberungsprozeß ist dann die spezifisch okzidentale Variante, des Rationalisierungsprozesses zu verstehen, der sein *inneres* Ende oder seinen »innerlogischen Abschluß« mit dem innerweltlichen Asketismus in der Prädestinationslehre Calvins gefunden hat, der »eigentliche« Begriff Rationalisierung, wie er im »landläufigen« Sinne verstanden wird, ist dann Bestandteil der Moderne.⁹ Hält man sich diese gedankliche Prozeßfigur des „Rationalisierungsprozesses“ vor Augen und vergleicht sie mit der gedanklichen Prozeßfigur Nietzsches, dort

⁷Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 685

⁸Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 685

⁹Vgl. zum universalhistorischen „Rationalisierungsprozeß“ und den unterschiedlichen Bedeutungen von Rationalisierungsprozessen im Werk Max Webers: Friedrich H. Tennbruck: Das Werk Max Webers, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 1975, Bd. 27, Heft 4, S. 663-703. Tennbruck unterscheidet dabei den Begriff der Rationalisierung und Entzauberung wie folgt: „Als Phänomen war die rationale Entwicklung Europas für ihn [Weber, C.V.] ein selbstverständlicher Ausgangspunkt. Was ihn von seiner Zeit unterschied, das war nun, daß er sich mit den üblichen Erklärungen, vor allem den Hinweisen auf das griechische Erbe und die moderne Wissenschaft, nicht zufriedengab. Den eigentlichen Rationalisierungsprozeß aber entdeckte Weber erst im Verlauf seiner Untersuchungen. Er liegt nicht mehr auf der Ebene des Befunds, sondern auf der Ebene der Erklärung. Der Befund war Ausgangspunkt, das Konzept allmählicher Erwerb. Deshalb muß man sich bei der Lektüre stets Rechenschaft ablegen, wieweit Weber mit der Umwandlung des phänomenalen Befundes in einen soziologisch erklärten Prozeß gediehen war. Die zweite wichtige Verschiebung betrifft die Zeitdimension des Prozesses. In der Protestantischen Ethik beschränkt sich Webers Erklärungsinteresse offenbar auf dessen Spätphase, den Kapitalismus, und bezieht dann erst schrittweise, wie noch zu zeigen sein wird, frühere Phasen ein. Auch deshalb ist der Gedanke eines die ganze europäische Geschichte durchziehenden Rationalisierungsprozesses später Erwerb. Mit Rationalisierung

formelhaft gefaßt als „Genealogie der Moral“, wird deutlich, daß einige der wichtigsten Parallelen gerade auf jener Ebene liegen, die bei Weber als »intrinsische Rationalisierungsdynamik« der Religionen beschrieben werden kann, dies gilt insbesondere für den okzidentalen Selbstaufhebungsprozeß der christlichen Religion. In diesem Sinne bemerkt Hartmann Tyrell:

„Andererseits führen die folgenden Überlegungen auf den in letzter Zeit vielbeschworenen Einfluß Nietzsches; allerdings sind es nicht die »kulturkritischen« Töne u.ä., welche diesbezüglich interessieren, vielmehr soll gezeigt werden, daß – über weitreichende semantische Anlehnungen hinaus- vor allem die genannte historische Denk- und Prozeßfigur und zumal die der Tragödie der Religion von Nietzsche übernommen ist. »Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde« – sagt dieser mit Blick auf jenen paradoxen »Entwicklungsgang« der »Selbstaufhebung« des Christentums, der eine seiner tiefen geschichtlichen Einsichten bezeichnet und der bei Weber unter geänderten Wertvorzeichen und historisch stärker substantiiert unmittelbar wiederkehrt. Schon Webers berühmter Aufsatz über »die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur« (1886) hatte »die innere Selbstauflösung einer alten Kultur« zum Gegenstand gehabt.“¹⁰

Entfernt man sich von dieser »theoretischen« Ebene und betrachtet die Darstellung des Rationalisierungsprozesses, vor allem im Okzident, d.h. den Entzauberungsprozeß, ergeben sich was die gedanklichen »Motive« angeht weitere, nennen wir es »Vergleichbarkeiten«.

8.2. Elf Thesen zur »Vergleichbarkeit«

Thesenhaft sollen in diesem Abschnitt zuersteinmal die Parallelen der gedanklichen Motive Nietzsches und Webers den Entzauberungsprozeß und seine Folgen in der Moderne betreffend aufgeführt werden. Was Nietzsche angeht, wird es an dieser Stelle bei Thesen bleiben. Da der Ablauf der Figur und die Präsentation von gedanklichen Motiven im vorherigen Kapitel dargestellt wurde, kann man darauf

(oder auch Rationalisierungsprozeß) kann deshalb der Prozeß im Ganzen, können aber auch seine verschiedenen Teile gemeint sein. Der religionsgeschichtliche Entzauberungsprozeß, der natürlich selbst eine Rationalisierung darstellt, ist nun offenbar ein solcher Teil des gesamten okzidentalen Rationalisierungsprozesses. Denn die religiöse Entzauberung endet, wie wir gesehen haben, strenggenommen in der protestantischen Ethik, während die eigentliche Rationalisierung damit ja erst beginnt. Die religiöse Entzauberung stellt zwar mit ihrem Ergebnis jenen Geist bereit, aus dem sich der Kapitalismus als die rationalisierende Schicksalsmacht der Moderne entfaltet; doch diese letzte Entfaltung der Rationalität wird nun von neuen Agenten, von Wissenschaft, Wirtschaft, Politik fortgetragen. Die religionsgeschichtliche Entzauberung hingegen gelangt im Okzident mit der innerweltlichen Askese nicht nur an ihren geschichtlichen Endpunkt, vielmehr auch an ihre innere Grenze (S. 670). [...] Für Weber hingegen lag seine entscheidende Entdeckung in der Erkenntnis, daß die Rationalisierung, bei aller historischen Fragilität, von dem Zwang einer inneren Logik getragen wurde, welche in dem unaufhaltsamen Drang zur Rationalisierung religiöser Ideen angelegt war. Deshalb ist der Rationalisierungsprozeß im Kern ein religionsgeschichtlicher Entzauberungsprozeß, und seine Momente und Stationen erhalten von dort ihre Einheit. Nicht die historische Identifizierung der Teilvorgänge, sondern die innere Zwangsläufigkeit ihrer Abfolge bestimmte die Lösung Webers (S. 675).“

¹⁰Hartmann Tyrell: Religion und »Intellektuelle Redlichkeit«, in: Sociologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.161

verweisen. Im folgenden wird dann in »angemesseneren« Länge der »Ablauf« des Entzauberungsprozesses bei Weber zur Darstellung gebracht.

1. Beide gehen, was ihre »Verfahrensweise« angeht von einer „Dialektik der Aufklärung“ aus, bei der es innerhalb der Entwicklung in der christlichen Religion zu deren »Selbstabschaffung«¹¹ kommt – beide erkennen die Tragik dieses universalhistorischen Prozesses.¹² Vor allem gehen beide davon aus, daß die Religionen vermittelt ihrer, bei Weber »Ethik«, bei Nietzsche »Moral«, die praktische Lebensführung und materiellen wie ideellen Zielsetzung des Menschen im Okzident bestimmte und aus der Moderne heraus rückblickend der Zerfall einer von »Menschengeist und -hand« gemachten Vereinheitlichung der Welt ist, die sich als Einheit, idealtypisch und nicht gesetzlich, als fortschreitende Rationalisierung ihrer selbst betrachten läßt, an deren Ende die Konsequenz steht, daß die rationale Vereinheitlichung der Welt ein untragbarer Gedanke ist. Beide beleuchten auf ihre Weise dieses religionsgeschichtliche »Dramenspiel«.
2. Weber übernimmt dabei „[...] Nietzsches idealtypische Stilisierung des Christentums auf die akosmische Liebes- und Brüderlichkeitsreligion der Bergpredigt, er erkennt ebenso wie Nietzsche den Widerspruch solcher Ethik zum Leben als Kampf, als Wille zur Macht.“¹³
3. Wie für Weber so galt auch für Nietzsche die von der Religion von ihrem »asketischen Geist« verlangte »methodische« Lebensführung als Vorberei-

¹¹ Als „Dialektik der Aufklärung“ soll dabei der Selbstaufhebungsprozeß verstanden werden der bei Nietzsche, in diesem Zitat auf das Christentum bezogen, wie folgt zum Ausdruck gebracht wird: „Alle großen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen „Selbstüberwindung“ im Wesen des Lebens – immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: „patere legem, quam ipse tulisti.“ Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral noch zugrunde gehen – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt „was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?“.. (Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe: Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale, Nietzsche-W Bd. 2, S. 898-899)

¹² Ein Beleg, daß man mit dieser These nicht allein auf der Welt steht, findet sich u.a. bei H. Tyrell: „Mit Blick auf die Religion fällt diesbezüglich auf: so kulturbedeutsam und -wirksam die Religion in den, „vorrationalistischen Epochen“ dasteht, so sehr besteht Weber für die „moderne Welt“ auf ihrer unbedingten Depotenzierung; nicht zuletzt liegt sein Blick dabei auf der modernen Wissenschaft und der Wert- und „Sinn“-Problematik. Damit aber nicht genug: Webers Forschungen waren ja mit Nachdruck darauf gerichtet zu demonstrieren, daß es wesentlich (auch) die Religion mit ihrer rationalisierenden Potenz war, die das Verhängnis der modernen Gesellschaft, damit aber auch ihre eigene „Verunmöglichung“ heraufgeführt hat. Man wird dies – im universalhistorischen Maßstab – die „Tragödie der Religion“ nennen dürfen. (Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: *Soziologia Internationalis*, 1991, Heft 2, S.160)

¹³ Georg Sauth; Bryan S. Turner: Nietzsche oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 15, Heft 2, 1986, S. 83)

tung für die wissenschaftliche Sichtweise.¹⁴

4. Für Weber ist Nietzsches Feststellung des „Todes Gottes“ eine unabweisbare »Tatsache«. „Er zieht aus der Nihilismus-Diagnose Nietzsches die radikalsten wissenschaftlichen Konsequenzen.“¹⁵
5. Wie Nietzsche stützt sich Weber auf den »redlichen Atheismus« Schopenhauers und fordert innerhalb der Wissenschaften, die »intellektuelle Redlichkeit« ein, d.h. u.a. die klare Trennung von Werturteilen in einer wissenschaftlichen Arbeit von der »Analytik«. Sein Kampf für die Werturteilsfreiheit der Wissenschaft hat hier ihren Grund.¹⁶ Wie sehr Weber sich diesen Standpunkt der „Ungöttlichkeit“ der Welt zu eigen macht hebt auch H. Tyrell hervor:

„...die hier angesprochene Botschaft von der »ungöttlichen«, von der ethisch-metaphysisch sinnlos gewordenen Welt und der »Endzwecklosigkeit« der Geschichte ist ihm zum ureigenen Anliegen, zum »individuellen Gesetz« geworden. Diese Botschaft der metaphysischen Desillusionierung vorbehaltlos und ohne jede Einschränkung anzunehmen, war für Weber »das oberste Gebot« und hieß wie bei Nietzsche: »intellektuelle Redlichkeit«.“¹⁷

6. Weber schließt sich in Teilen der Wissenschaftskritik Nietzsches an, insbesondere in der Ansicht, daß die Wissenschaft selbst etwas unbedingt »voraussetzungsvolles« ist und selbst auf einem „Du sollst“ aufruht, das Unbedingte

¹⁴So schreibt Nietzsche: „Die Gewissenhaftigkeit im Kleinen, die Selbstkontrolle des religiösen Menschen war eine Vorschule zum wissenschaftlichen Charakter: vor allem die Gesinnung, welche Probleme ernst nimmt, noch abgesehen davon, was persönlich dabei für einen herauskommt... (Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre W-Bd. 3, S. 808)

¹⁵Georg Stauth; Bryan S. Turner: Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15, Heft 2, April 1986, S. 81

¹⁶So schreibt Nietzsche in diesem Punkt zu Schopenhauer: „Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund. Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas Gegebenes, Greifliches, Undiskutierbares; er verlor jedesmal seine Philosophen-Besonnenheit und geriet in Entrüstung, wenn er jemanden hier zögern und Umschweife machen sah. An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problemstellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet... Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerie, Feminismus, Schwachheit, Feigheit...“ (Nietzsche, Schlechta: Die Fröhliche Wissenschaft, Wir Furchtlosen, W-Bd. 2, S. 228)

¹⁷Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.162

des Wahrheitsanspruchs betrachtet Weber gleichfalls als säkularisierten Anspruch, der seine Abkündigkeit in der christlichen Ethik hat und selbst nicht »wissenschaftlich begründbar« ist.¹⁸ Weber war sich sehr wohl bewußt, daß das von ihm aufgestellte »Gebot der Konsequenz« und noch seine persönlich Leidenschaft dafür, wie bei Nietzsche, »Ausfluß« einer historischen Erbschaft ist, die ihre Wurzeln in dem religiösen Enthusiasmus hat.¹⁹

7. Wie Nietzsche ist Weber darum bemüht die Grenzen der Wissenschaften aufzuzeigen, was sie kann und was sie nicht kann. Diese Position Webers wird in seinem unbedingten Anspruch des Wertfreiheitspostulats der Wissenschaften deutlich. Gleichfalls teilt er die Auffassung Nietzsches, daß mit wissenschaftlichen Mitteln „Werte“ weder als falsch noch als richtig *bewiesen* werden können, Werte sind für Weber nicht „wahrheitsfähig“²⁰. Denn:

„Das Wertfreiheitspostulat hat die logische Heterogenität von Sein und Sollen zur erklärten Prämisse; es zieht aus der metaphysischen Entzauberung der Welt methodologische Folgerungen für die Wissenschaft, Folgerungen im Hinblick auf das, was diese kann und darf, bzw. *nicht* kann und darf. Weber insistiert, wie bekannt, unerbittlich darauf, daß »Sinn-« und Wertfragen mit Mitteln der Wissenschaft nicht entscheidbar sind, daß sie nicht wahrheitsfähig also auch nicht der »Falschheit fähig sind«. Die Wissenschaft diskreditierte sich nur, wo sie Werte mit »objektiver« Geltung ausstatten (also vor anderen »privilegieren« wollte). Und Weber folgerte für den Wissenschaftler (innerwissenschaftlich) daraus das Gebot strikter Wertabstinenz und »Selbstbescheidung« – ganz im Sinne Nietzsches: aus Gründen der »intellektuellen Rechtschaffenheit«.“²¹

8. Daran anknüpfend die Vergleichbarkeit Webers und Nietzsches auf der Ebene des Befundes, das mit dem „Tod Gottes“, als »dahinscheiden« eines absoluten

¹⁸„Sehr verschieden ist ferner die Art der Beziehung der wissenschaftlichen Arbeit zu diesen ihren Voraussetzungen, je nach deren Struktur. Naturwissenschaften wie etwa die Physik, Chemie, Astronomie setzen als selbstverständlich voraus, daß die – soweit die Wissenschaft reicht, konstruierbaren – letzten Gesetze des kosmischen Geschehens wert sind, gekannt zu werden. Nicht nur, weil man mit diesen Kenntnissen technische Erfolge erzielen kann, sondern, wenn sie »Beruf« sein sollen, »um ihrer selbst willen«. Diese Voraussetzung ist selbst schlechthin nicht beweisbar. Und ob diese Welt, die sie beschreiben, wert ist, zu existieren: ob sie einen »Sinn« hat, und ob es einen Sinn hat: in ihr zu existieren, erst recht nicht. Danach fragen sie nicht.“(Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf (1919), WL S. 541)

¹⁹Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.166

²⁰So schreibt Weber: „Die buddhistische (Maximal-) Ethik z.B., die jede Zweckhandlung schon deshalb, weil sie Zweckhandlung ist, als von der Erlösung abführend verwirft, wird schwerlich jemand von uns teilen. Aber sie zu »widerlegen«, in dem Sinn wie ein falsches Rechenexempel oder eine irrige medizinische Diagnose, ist schlechthin unmöglich. Auch ohne so extreme Beispiele heranzuziehen aber ist es leicht einzusehen: daß noch so zweifellos »technisch richtige« ökonomische Rationalisierungen durch diese ihre Qualität allein noch in keiner Art vor dem Forum der Bewertung legitimiert seien.“(Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre: Der Sinn d. 'Wertfreiheit' d. soziolog. u. ökonom. Wissenschaften (1917, WL S. 530 [492])

²¹Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.163

Prinzips der Moral, daß alle Wertgegensätze in sich »vereinigen« konnte, in der Moderne, die Wertsphären *prinzipiell* »wieder« auseinandergebrochen sind.

„Vorausgesetzt ist an alledem ein kulturell nunmehr offenliegender »Polytheismus« der »gleich gültigen« Werte, zwischen denen man nichts als »die Wahl« hat. Webers Position ist hier bekanntlich aber nicht eine des Relativismus, sondern der *Wertkollision*, nämlich des *Kampfes* der Götter: dem einen dienen heißt den anderen kränken. Auch hier steht Weber zu einem guten Teil im Gefolge Nietzsches; dieser war ja nicht nur »Täter« der Wertkollision, sondern zugleich der *Analytiker* der Wertgegensätze, der wie kein anderer den Sinn für das »negatorische« Verhältnis der heterogenen Werte zueinander schärfte (und schulte); ausdrücklich bezog Weber sich auf ihn. (Bei Weber heißt es im „Kampf der Götter“-Kontext [WL S. 603]: „daß etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem worin es nicht gut ist, das wissen wir seit Nietzsche wieder, und vorher finden Sie es gestaltet in den »Fleurs du Mal«, wie Baudelaire seinen Gedichtband nannte.“)²²

Daraus resultiert, wie bei Nietzsche ein universalhistorisches Bewußtsein der Entwicklungs- bzw. Entstehungsgeschichte oder auch Werdegang der Antagonismen der Kulturwerte selbst, damit einhergehend ein tiefes Zäsurbewußtsein zwischen der »vorrationalen, bezauberten« und der »rational, entzauberten« Welt.

„Sehen wir aber, was den in die Webersche »Wissenschaftslehre« eingelagerten (religionsbezogenen) Historismus angeht, noch näher hin. Wenn Weber, ganz im Geiste Nietzsches, mit Blick auf die Wissenschaft die Welt seiner Gegenwart »entzaubert« und »religiösen Alltag« nennt, so ist damit eine Aussage von tendenziell »universalgeschichtlicher« Dimension intendiert: es ist „ein Jahrtausend“ der »ausschließlichen« „Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik“ gewesen, das „uns“ (!), »die Augen« für den Polytheismus und Antagonismus der Kulturwerte »geblendet hat« (WL, S. 605); doch „das ist nunmehr vorbei“, hatte es, historisch endgültig, bei Nietzsche geheißen. Für diesen war der »Tod Gottes« nicht einfach eine Einsicht, ein Befund, sondern *ein Ereignis* – „das größte neuere Ereignis“ (Nietzsche, Schlechta: Fröhliche Wissenschaft, W-Bd. II S. 479), das eine prinzipielle Differenz aufreißt zwischen dem geschichtlichen Vorher und Nachher. Und ebenso »welthistorisch« sieht es auch Weber: eine Zäsur säkularen Formates scheidet die moderne »rationale« Welt, die, »vom Baum der Erkenntnis gegessen hat«, von der religiös-metaphysisch »bezauberten« alten Welt mit ihren »Glaubenswahrheiten«.“²³

Ein entscheidender Unterschied besteht in der *Bewertung* dieses historischen Bewußtseins. „Weber folgerte daraus, von Nietzsche deutlich wegführend, eine – auf historischem Hintergrund – gänzlich *restriktive* und zugleich *fatale* Sicht der modernen Kultur, welcher vor allem das ins Auge fällt, was wir *jetzt – unwiderruflich – nicht mehr können*. Das historische Bewußtsein ist hier definitives Abstands- und Unmöglichkeitsbewußtsein. Im Blick auf die

²²Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.164

²³Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.167

Werturteilsproblematik heißt das: zum Anspruch auf ein *unbedingt* geltendes »Du sollst«, auf »wahre« Ethik sind wir, ist die moderne Wissenschaft *nicht mehr frei*; von den religiösen Potentialen der Vormoderne sind wir prinzipiell und irreversibel abgeschnitten.²⁴ Seine »Lösung« ist geprägt von den Worten »dem gilt es Standzuhalten« und hinsichtlich der Wertekollision ist es die *Wahl*. An den Stellen an denen er dies thematisiert tritt das tragische Bewußtsein der Unausweichlichkeit genauso deutlich und mit einem starken Pathos belegt zu Tage, wie an jenen Stellen bei denen es um die Unerbittlichkeit der »Eigendynamik« der formalen Rationalität der Bürokratie geht und die geistige Hohlheit und unglaubliche formale Starrheit des „stählernen Gehäuses“ des Kapitalismus aufgezeigt wird. So schreibt Weber:

„Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß »Weltanschauungen« niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.“²⁵

Nietzsche hingegen betont die »Freiheit« die dem Menschen, durch den »Niedergang« Gottes wieder gegeben ist, d.h. seine Perspektive des historischen Bewußtseins ist *auch* geprägt von der „Morgenröte“. Ähnlich wie Weber betont er zwar die Tragik des Vorgangs, im Unterschied zu Weber bejaht er diesen »Untergang« jedoch als Chance. Er warnt zwar angesichts der Moderne vor der Möglichkeit des »letzten Menschen«, sein Ziel jedoch ist der *Übermensch*. In seinem Konzept des Schaffens, versucht er die Wertkollisionen durch die »Verschmelzung« der Begriffe »Schaffen« und »Freiheit« in der Dialektik der „ewigen Unschuld des Werdens“ aufzuheben, um so die „Umwertung aller Werte“ zu propagieren. In dieser Konzeption steht die Möglichkeit des sich selbst schaffenden Menschen im Mittelpunkt.²⁶ Es sei noch als wei-

²⁴Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: *Soziologia Internationalis*, 1991, Heft 2, S.167

²⁵Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftl. u. sozialpolit. Erkenntnis (1904), WL, S. 154

²⁶So schreibt Karl Jaspers: „Daß der Mensch nicht nur ein wandelbares, sondern ein sich hervorbringendes Wesen ist, daß er frei ist, daran hält Nietzsche fest. Seine Moralkritik will gerade dieses eigentliche Freisein wieder ermöglichen. Aber es hat seinen eigenen Sinn. Die Freiheit des sich hervorbringens ist nichts anderes als Schaffen. Wie der Mensch als Schaffender der Sichhervorbringende ist zeigt sich bei Nietzsche in drei Weisen der Formulierung: Weil der Mensch das *schätzende, messende, wertende* und darin schaffende Wesen ist. [...] Zweitens vollzieht sich die Wandlung im Medium des Grundverhältnisses, daß der Mensch *sich zu sich selbst stellt*, indem er sich sieht, sich bewertet, sich über sich täuscht, sich selbst gestaltet. [...] Drittens ist die Wandlung auf Grund der wertenden Antriebe im Medium des Sichzusichselbstverhaltens verwirklicht nur durch die Fähigkeit der *Bewegung im eigenen Wesen*, das nicht als Sein besteht, sondern sein Sein nur in dem Werden hat, durch das es zu sich selbst kommt. (Karl Jaspers: *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1936, S. 132 – 133)

tere »Vergleichbarkeit« angemerkt, daß Weber wiederum in seinem Postulat der »Persönlichkeit« das sich selbst schaffende Individuum präferiert, und das dieses Postulat durchaus Ähnlichkeiten zu Nietzsches »Verschmelzung« von Schaffen und Freiheit hat – nur die Möglichkeit einen Einheitlichen »vor-rationalistischen« Wertekosmos zu schaffen ist dem Individuum in der Moderne eben prinzipiell unmöglich, der Wertekonflikt ist für Weber unhintergebar, hier gilt für Weber bekanntlich das Prinzip der zwischen den letzten Werten zu treffenden *Wahl* und im Bewußtsein dieser Unhintergebarkeit der sich im Kampf befindlichen letzten Werte *standzuhalten*.²⁷ Nietzsche zog hier die Konsequenz formelhaft ausgedrückt: der »Wahrheit auf Zeit« – ihm kam es einzig auf die psychologische *Wirkung* auf den Zugang des Menschens zur Welt oder zum Leben an.

9. Die religionssoziologische Prozeßfigur selbst betreffend geht sowohl Nietzsche als auch Weber von einer Art menschlichem Urzustand der »Ethik« aus. Bei Nietzsche ist dieser »Urzustand der Moral« als Herren- und Sklavenmoral aufgefaßt, bei Weber als »relative« Gleichartigkeit des magischen Denkens Weltweit. Beide setzten von diesem Urzustand der Moralität ausgehend, der zum

²⁷So heißt es in „Wissenschaft als Beruf“ im Kontext über die Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft bei der Wahl der letzten Werte dem Einzelnen eine Hilfe sein zu können, damit den Punkt acht insgesamt umreißen: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte, und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute. Und über diesen Göttern und in ihrem Kampf waltet das Schicksal, aber ganz gewiß keine »Wissenschaft«. Es läßt sich nur verstehen, was das Göttliche für die eine und für die andere oder: in der einen und der anderen Ordnung ist. Damit ist aber die Sache für jede Erörterung in einem Hörsaal und durch einen Professor schlechterdings zu Ende, so wenig natürlich das darin steckende gewaltige Lebensproblem selbst damit zu Ende ist. Aber andere Mächte als die Katheder der Universitäten haben da das Wort. Welcher Mensch wird sich vermessen, die Ethik der Bergpredigt, etwa den Satz: »Widerstehe nicht dem Übel« oder das Bild von der einen oder der anderen Backe, »wissenschaftlich widerlegen« zu wollen? Und doch ist klar: es ist, innerweltlich angesehen, eine Ethik der Würdelosigkeit, die hier gepredigt wird: man hat zu wählen zwischen der religiösen Würde, die diese Ethik bringt, und der Manneswürde, die etwas ganz anderes predigt: »Widerstehe dem Übel, – sonst bist du für seine Übergewalt mitverantwortlich.« je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist. Und so geht es durch alle Ordnungen des Lebens hindurch. Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des »Einen, das not tut« – und hat dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, die wir alle aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser »Alltag«. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem »Erlebnis« stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können. Schicksal unserer Kultur aber ist, daß wir uns dessen wieder deutlicher bewußt werden, nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte.“ (WL S. 547)

Teil deckungsgleich ist, als Moral der Vornehmen, herrschenden Schicht, die Theodizee des Glücks und des Leids als »Ausgangspunkt« der Dialektik der Aufklärung. Im Unterschied zu Nietzsche ist bei Weber jedoch idealtypisch bereits im magischen Denken der »innerreligiöse« Keim zu seiner Selbstüberwindung eingelegt, während Nietzsche die Durchsetzung des »neuen Ideals« (jüdisch-christliches) einzig vermittelt des sublimierten Gefühls des Ressentiments durchgesetzt sieht. Strukturlogisch spielt bei Weber hier die Versachlichung des Charismas des Magiers, Schamanen, Zauberers hinsichtlich der Konzeption des Weltbildes als Antwort auf die Theodizee des Glücks und Leids und seine Ausgestaltung in der Organisation von Gemeinschaften als auch die sich daraus entwickelnde Heilsmethodik die entscheidende Rolle.

10. Sowohl Nietzsche als auch Weber gehen davon aus, daß das menschliche Handeln vorrangig von Interessen bestimmt ist und Religionen oder weiter gefaßt Weltanschauungen als »Katalysatoren« zwischen den Interessen und der Lebensführung anzusiedeln sind.²⁸ Bei beiden steht damit die inneren oder psychologischen Wirkung der Moralität auf das praktische Handeln im Fokus der Betrachtung, damit einhergehend das Wissen, daß dieser »Sachverhalt« einem historischen Wandel unterliegt, deren Werdegang beide bestrebt waren darzustellen.
11. Die Hervorhebung der Rolle der Priesterfigur und des asketischen Ideals, sowohl bei Nietzsche als auch bei Weber, bei beiden erstere als Hervorbringer von Moralität im Sinne einer »Ethik« und Intellektualität, zweiteres als

²⁸Dies lässt sich, wenn auch über »Umwege« anhand von Nietzsches Analyse über den Wert der Wahrheit aufzeigen, in der er nachweist, daß der Wille zur »Wahrheit« einen *moralischen* Wert darstellt. Dies gelingt ihm, indem er die Nützlichkeit sowohl der Wahrheit als auch der Unwahrheit auf dem Boden des *reinen* Nützlichkeitskalküls nachweist. So hat der Mensch im Alltag immer Opportunitätsgründe sich und andere zu täuschen und sich und anderen unangenehme Wahrheiten zu ersparen. Wahrheit und Unwahrheit erweisen sich so als gleich nützlich. Geht man also *allein* vom Nützlichkeitsdenken aus, dann erweist sich der unbedingte Wille zur Wahrheit als unnütz. Die Konsequenz die Nietzsche zog, war: mit der Präferenz für die Wahrheit „sind wir auf dem Boden der Moral“, denn hier wirkt ein „Du sollst“ als ein generalisierter Imperativ. Indem also Nietzsche die Moralität im wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit durch die idealtypische Annahme eines »innerlogisch« zu Ende gedachten Nützlichkeitsdenkens aufzeigt, zeigt er zugleich die »Entfernung« des wissenschaftlichen Anspruchs auf Wahrheit aus *Nützlichkeitsgründen*, vom idealtypisch zu Ende gedachten Nützlichkeitsdenken *und* damit zugleich die Wirksamkeit der Moral innerhalb des Anspruches der Wissenschaft nach Wahrheit. D.h. indirekt zeigt er damit am Fall der Wissenschaft die Wirksamkeit der Moral in den Interessen des wissenschaftlichen Handelns auf. Wenn diese „Beweiskette“ auch sicherlich angreifbar ist, zeigt sie doch noch eine weitere Parallele zwischen Weber und Nietzsche auf, die auf *methodologischer* Ebene liegt, die Konstruktion von Idealtypen zur Verdeutlichung des Konfliktes von Wertsphären – einer Methode, der sich Weber ausgiebig bedient (Vgl. zur Erläuterung dieser Methode z.B. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Zwischenbetrachtungen, RSI S. 536 ff. Bei Nietzsche heißt es: „Wir haben das christliche Ideal wieder hergestellt: es bleibt übrig, seinen Wert zu bestimmen: 1. Welche Werte werden durch dasselbe negiert? Was enthält das Gegensatz-Ideal?“ (Nietzsche, Schlechta: Aus dem Nachlaß der achtziger Jahre, W-Bd. 3, S. 640) Und Tyrell kommentiert: „Fragen dieses Typs haben bei Nietzsche *Methode*“ (Hartmann Tyrell: Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“, in: Soziologia Internationalis, 1991, Heft 2, S.165)

»Antrieb« oder »Grundgerüst« der sozialen Kontrolle, bei Weber unter dem Begriff der sich rationalisierenden Lebensführung und bei ihm weitaus differenzierter gefaßt, bei Nietzsche unter dem Begriff »Züchtung, Zucht zu«. In diesen Kontext gehört auch, daß beide den »Umschlagpunkt« der abendländischen Geschichte der »Ethik« mit der Durchsetzung der Erlösungsreligion des Judentums und dessen Fortbestand in der christlichen Religion sehen. Beide betonen die »Folgen« der spezifischen Gotteskonzeption des Judentums, im Vergleich zu den »ursprünglichen« Religionen und im Hinblick auf die *psychologischen* Auswirkungen für die Lebensführung. Insbesondere betonen beide die Folgen der Jenseitigkeit und der Konzeption der persönlichen Schuldfähigkeit »im Angesicht Gottes«. Auch hier gilt, daß Weber wesentlich differenzierter vorgeht und seine Darstellungen sich um den Begriff der Wirtschaftsethik konzentrieren – ein Zusammenhang den es bei Nietzsche nicht gibt. Wenn auch bei Nietzsche in weiten Teilen sowohl die Priesterfigur, als auch das asketische Ideal unter »negativen Wertvorzeichen« steht, da er selbst der Tendenz nach mit seiner Genealogie eine »Selbstentfremdungsgeschichte« des Menschen entwarf und versuchte ein »Gegenideal« zu konzipieren, erkennt er auf der historischen Ebene doch an, daß beides zu einer Entwicklung des »Geistes, der Intellektualisierung« *trotz* aller Mängel beigetragen hat.²⁹

²⁹Dies wird als *Voraussetzung* auch an jener Stelle deutlich, wo Nietzsche eingestehen muß, daß sein eigener Skeptizismus auf dem jahrtausendealten Anspruch nach Wahrheit ruht und er noch davon zehrt. „Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich daß es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht – daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist... (Nietzsche, Schlechta: Fröhliche Wissenschaft, Wir Furchtlosen, W-Bd. 2, S. 208) Deutlicher: „Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und fürs »Volk« zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christentum ist Platonismus fürs »Volk« – hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen.“ (Nietzsche, Schlechta: Jenseits von Gut und Böse, Vorrede, W-Bd. 2, S. 566). Und bezogen auf Nietzsches Ziel der »Zerstörung der Moral« gesteht er auch ein, daß sein Angriff nicht der Moral *als solcher* gilt, sondern deren *Form*: „Es tut gut, »Recht«, »Unrecht« usw. in einem bestimmten, engen, bürgerlichen Sinn zu nehmen, wie »tue recht und scheue niemand«: d. h. einem bestimmten groben Schema gemäß, innerhalb dessen ein Gemeinwesen besteht, seine Schuldigkeit tun. - Denken wir nicht gering von dem, was ein paar Jahrtausende Moral unserm Geiste angezüchtet haben!“ (Nietzsche: Aus dem Nachlaß der achziger Jahre, W-Bd. 3, S. 482) Es sei auch an das vorangegangene Kapitel erinnert.

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

9.1. Die Theodizee des Leids und des Glücks

Wie bereits dargelegt läßt sich rückblickend sagen, daß Weber mit seiner Soziologie nach jenen »Ideen« forschte die eine Kulturbedeutsamkeit erlangten, weil sie als »Weichensteller« der »Alltagsinteressen« die Lebensführung beeinflussen und dadurch in der Geschichte gewirkt haben. Als ausgezeichnete Instanz, die sich um diesen »Schnittpunkt« rankte und auf diese Weise Weltbilder entwickelte, sind seit jeher die wertbegründenden religiösen Ideen zu betrachten. Diesen näherte sich Weber, unter dem besonderen Aspekt ihres »Rationalisierungspotenzials«, welches er nach zwei Seiten hin ausleuchtete. Zum einen auf der theoretischen Seite, der »Weltbildentwicklung«, als innerlogisches »Rationalisierungspotenzial«, zum anderen auf der Seite der Rationalisierung der Lebensführung, die sich damit in einem bestimmten Rahmen der *Handlungsmöglichkeiten* bewegt. Diese beiden Seiten verklammernd prägte Weber innerhalb seiner Religionssoziologie den Begriff der „Wirtschaftsethik“. Weber umreißt die Spannung, in der sein Begriff der Wirtschaftsethik steht, wie folgt:

„Nicht die ethische Theorie theologischer Kompendien, die nur als ein (unter Umständen allerdings wichtiges) Erkenntnismittel dient, sondern die in den psychologischen und pragmatischen Zusammenhängen der Religionen gegründeten praktischen Antriebe zum Handeln sind das, was in Betracht kommt. So skizzenhaft die nachfolgende Darstellung ist, so wird sie doch erkennen lassen, welch ein kompliziertes Gebilde eine konkrete Wirtschaftsethik und wie überaus vielseitig sie bedingt zu sein pflegt. Es wird sich ferner auch hier zeigen, daß äußerlich ähnliche ökonomische Organisationsformen mit einer sehr verschiedenen Wirtschaftsethik vereinbar sind und je nach deren Eigenart dann sehr verschiedene historische Wirkungen zeitigen. Eine Wirtschaftsethik ist keine einfache »Funktion« wirtschaftlicher Organisationsformen, ebensowenig wie sie umgekehrt diese eindeutig aus sich heraus prägt. Keine Wirtschaftsethik ist jemals nur religiös determiniert gewesen. Sie besitzt selbstverständlich ein im höchsten Maß durch wirtschaftsgeographische und geschichtliche Gegebenheiten bestimmtes Maß von reiner Eigengesetzlichkeit gegenüber allen durch religiöse oder andere (in diesem Sinn:) »innerliche« Momente bedingten Einstellungen des Menschen zur Welt. Aber allerdings: Zu den Determinanten der Wirtschaftsethik gehört als eine – wohlgemerkt: nur eine – auch die religiöse Bestimmtheit der Lebensführung. Diese selbst aber ist natürlich wiederum innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente tief beeinflusst. Es wäre ein Steuern ins Uferlose, wollte man diese Abhängigkeiten in allen ihren Einzelheiten vorführen. In diesen Darlegungen kann es sich daher nur um den Versuch handeln, jeweils die richtunggebenden Elemente der Lebensführung derjenigen sozialen Schichten herauszuschälen, welche die praktische Ethik der betreffenden Religion am stärksten bestimmend

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

beeinflusst und ihr die charakteristischen – d.h. hier: die sie von anderen unterscheidenden und zugleich für die Wirtschaftsethik wichtigen – Züge aufgeprägt haben.“¹

Innerhalb dieser „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ eingelagert ist zum einen die Einsicht in den universalhistorischen *Rationalisierungsprozeß*, der *jede* Ethik umgreift und der *Entzauberungsprozeß*, der einen »Zweig« dieses allgemeinen Prozesses darstellt und die okzidentale Entwicklung betrifft. Diese Gedankenfigur in ihren wesentlichen Zügen darzustellen ist Ziel dieses Abschnittes. Da sich dabei schematisierend im Spannungsfeld von theoretischer und praktischer Rationalisierung auf den Ebenen: innerreligiöser Rationalisierung, Weltbildkonzeption, Trägerschicht der Religion und Anhängerschaft der Religion bewegt wird, könnte leicht der Eindruck entstehen, es handle sich dabei um eine gewisse »Gesetzmäßigkeit« des »Ablaufs«, dem ist nicht so – was die »eigentliche« Komplexität angeht ist sie wohl kaum zu fassen und es sei explizit auf das obige Zitat verwiesen.

So ist denn auf der theoretischen Ebene der Ausgangspunkt Webers innerhalb seiner religionssoziologischen Analysen: wie das Problem des Glückes und Leidens in der Welt in den unterschiedlichen Religionen beantwortet wurde, den Begriff jetzt so weit gefaßt, daß selbst die animistischen, magischen oder sog. »Naturreligionen« darunter fallen. Wie Nietzsche geht Weber davon aus, daß eine Art »Urzustand« der »Religionen« bestand, d.h. die animistischen, magischen Kulte waren Weber zufolge, was ihre »Konstruktionslogik« angeht, weltweit relativ gleichartig. Dennoch sind sie als der »Beginn« von »Ethiken« anzusehen. Dies, weil die meisten magischen Kulte, funktional betrachtet, ihre »Wirkung« über Tabus »entfalteten«. Auf diese Weise entstand auf der Ebene von Tabus eine sich vor allem auf die praktischen Ebene des Lebensvollzugs beziehende »Ethik«. Auf der inhaltlichen Seite waren diese animistischen, magischen Kulte vom Geisterglauben geprägt, d.h. vielen »Dingen« und »Sachverhalten« wurden Geister zugeordnet, über die Tabuisierung von bestimmten Dingen – aus Achtung vor den Geistern, entstand eine spezifische Lebensführung.

Bezogen auf die Bewertung des Glückes und Leides bei den »Naturreligionen« – kommt Weber zu der Feststellung, daß ähnlich wie bei Nietzsche, der hierfür das gegensätzliche Begriffspaar der »Herren- und Sklavenmoral«² prägte, so konstruiert war, daß der dauerhaft Leidende von der kultischen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde, weil er von einem Dämon besessen, oder einen Gott beleidigt hatte – was sich nachteilig auf die kultische Gemeinschaft auswirken konnte³ und diese

¹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Einleitung, RS I, S. 238-239

²Dabei sei an jenen Aspekt des Begriffes »Herrenmoral« erinnert, die jene »naiv-aristokratische« Sichtweise beschreiben, d.h. die Legitimität des Herrschenden, die er daraus bezieht, daß er das den Göttern wohlgefällige Leben führt, er sich im Einklang mit den Göttern weiß und damit sein Glück verdient, jene »Instinktsicherheit« die Nietzsche als »ursprüngliche Moral« beschreibt. Diese »Herrenmoral« stand bei Nietzsche im Spannungsverhältnis zu der gleichursprünglichen »Sklavenmoral«, die dem Herrschenden neidete.

³Weber nimmt an dieser Stelle auch explizit Bezug auf Nietzsche, wenn er schreibt: „Was aber die Wertung des Leidens in der religiösen Ethik betrifft, so ist diese unzweifelhaft einem typischen Wandel

Sichtweise kam vom Herrschenden, der sich des legitimierten Glücks versicherte; denn:

„Mit dieser Behandlung des Leidens als eines Symptoms des Gottverhaßtheits und geheimer Schuld kam die Religion psychologisch einem sehr allgemeinen Bedürfnis entgegen. Der Glückliche begnügt sich selten mit der Tatsache des Besitzes seines Glückes. Er hat darüber hinaus das Bedürfnis: auch noch ein Recht darauf zu haben. Er will überzeugt sein, daß er es auch »verdient« vor allem: im Vergleich mit andern verdiente. Und er will also auch glauben dürfen: daß dem minder Glücklichen durch den Nichtbesitz des gleichen Glückes ebenfalls nur geschehe, was ihm zukommt. Das Glück will »legitim« sein. Wenn man unter dem allgemeinen Ausdruck: »Glück« alle Güter der Ehre, der Macht, des Besitzes und Genusses begreift, so ist dies die allgemeinste Formel für jenen Dienst der Legitimierung, welchen die Religion dem äußeren und inneren Interesse aller Herrschenden, Besitzenden, Siegenden, Gesunden, kurz: Glücklichen, zu leisten hatte: die Theodizee des Glückes. Sie ist in höchst massiven (»pharisäischen«) Bedürfnissen der Menschen verankert und daher leicht verständlich, wenn auch in ihrer Wirkung oft nicht genügend beachtet. Verschlungener sind dagegen die Wege, welche zur Umkehrung dieses Standpunktes: zur religiösen Verklärung des Leidens also, führten.“⁴

Im Gegensatz zu Nietzsche, der die Verklärung des Leides als „Sklavenaufstand in der Moral“ bezeichnet, der durch das psychologische Motiv des Ressentiments und dessen Sublimierung gelang, geht Weber davon aus, daß diese »ursprüngliche« Ethik in sich den Kern zur Überwindung trug, Ressentiment kann zwar ein Bestandteil sein, doch wertet Weber ihn nicht als *den* Bestandteil, der zur Verklärung des Leides führte. Demgegenüber ist festzuhalten, daß sowohl Nietzsche als auch Weber überzeugt sind von einem »Umschlagpunkt« dieser ursprünglichsten Form der Ethik, die im Wesentlichen ein Wechsel der Zuschreibung von Verantwortung und Schuld ist, und damit der fortgesetzten Verklärung des Leides. Vergegenwärtigt man sich die Wirkungsweise der magisch geprägten »Religiosität«, dann ist folgendes Ergebnis zu konstatieren:

„Die Magie im weitesten Sinn, vom präanimistischen Naturalismus bis zum Symbolismus, der in die Mythologie mündet, wirkt stereotypierend auf Denkinhalte und Handlungen. Sie festigt Konventionen, denn das als heilig Erkannte ist unveränderlich, und das sich darauf richtende magische Handeln, in dessen Bannkreis alles menschliche Tun einbezogen wird, geschieht stets in der einmal erprobten Form. Je größer der magische Anteil an einem Weltbild ist, um so traditionsverhafteter wird daher die Lebensführung ausfallen. Doch läßt sich hier auch der Ursprung der religiösen Ethik ausmachen. Gegenstände und Personen besitzen in magischen Verhältnissen die Qualität des Tabu, dessen Rationalisierung ein System von magisch motivierten Verhaltensnormen entstehen läßt, quasi eine tabusitsisch garantierte Ethik, deren Verletzung Bestrafung zur Folge hat. Von dieser Basis ausgehend, findet eine allmählich Verschiebung statt. Während Götter und Dämonen, die keineswegs allmächtig sind, ihre Macht stets neu unter Beweis stellen müssen, und ein Mißerfolg im Handeln ihrer Schwäche angelastet werden kann, wird bei einem Fehlschlag zunehmend die Verantwortung beim nicht angemessenen Verhalten der Verehrer eines Gottes gesehen.“⁵

unterworfen gewesen, der, richtig verstanden, ein gewisses Recht jener von Nietzsche zuerst durchgeführten Theorie bedeutet. Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1915-1921), Kapitel: Einleitung, RS I, S. 241

⁴Max Weber: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (1915-1921). Kapitel: Einleitung, RS I S. 242

⁵Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 142

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

Von der theoretischen Ebene aus betrachtet ist ein Punkt der zur Selbstüberwindung dieses magisch geprägten Weltbilds führen kann, daß sich die Kulte und Riten zum größten Teil auf die gesamte Gemeinschaft beziehen und dazu dienen *kollektives* Leid abzuwenden, also schlechte Ernten, Regenmangel, Naturkatastrophen ect., so daß das individuell und persönlich erlittene Leid, sei es Krankheit oder sonstige persönliche »Wechselfälle« des Lebens, sich in solch einem Weltbild kaum erklären lassen – mithin hier erlittenes Leid »unerklärt« bleibt.⁶ Es bleibt also eine Spannung zwischen Weltbild und Praxis bestehen, die hinsichtlich des Bedürfnisses nach einem sinnvoll geordnetem Kosmos »erklärt sein will«. U.a. war für das persönliche Leid in solchen Gesellschaftsformen der Zauberer, Schamane oder Medizinmann als »Prototyp« des Seelsorgers »zuständig«. Dieser zeichnete sich durch eine *dauerhafte* charismatische Qualifikation aus, meist ekstatischer Natur, die ihn in eine Verbindung zu den Geistern und Dämonen treten ließ, und vermochte dadurch diese zu bändigen. Die Mitglieder seines Stammes nahmen ihm gegenüber den Stellenwert von Laien ein.⁷ Der entscheidende »Übergangspunkt« hinsichtlich des Weltbilds und der Praxis ist nun hier zu suchen. Hinsichtlich des Weltbildes fand die Transformation von der magischen Bändigung der Götter, in-

⁶ „Der urwüchsige Gemeinschaftskult, vor allem derjenige der politischen Verbände, ließ alle individuellen Interessen aus dem Spiel. Der Stammesgott, Lokalgott, Stadtgott, Reichsgott kümmerte sich nur um Interessen, welche die Gesamtheit angingen: Regen und Sonnenschein, Jagdbeute, Sieg über die Feinde. An ihn wendete sich also die Gesamtheit als solche im Gemeinschaftskult. Zur Abwendung oder Beseitigung von Übeln, die den Einzelnen betrafen, – vor allem: Krankheit –, wendete dieser sich nicht an den Kult der Gemeinschaft, sondern als Einzelner an den Zauberer, den ältesten individuellen »Seelsorger«. Das Prestige einzelner Magier und jener Geister oder Götter, in deren Namen sie ihre Wunder taten, schuf ihnen Zulauf ohne Rücksicht auf die lokale oder Stammeszugehörigkeit und dies führte unter günstigen Umständen zu einer von den ethnischen Verbänden unabhängigen »Gemeinde«-Bildung. Manche – nicht: alle – »Mysterien« lenkten in diese Bahn ein. Errettung der Einzelnen als Einzelner aus Krankheit, Armut und allen Arten von Not und Gefahr war ihre Verheißung. Der Magier wandelte sich so zum Mystagogen: erbliche Dynastien von solchen oder aber eine Organisation geschulten Personals mit einem nach irgendwelchen Regeln bestimmten Haupt entwickelten sich, wobei dieses Haupt entweder selbst als Inkarnation eines übermenschlichen Wesens oder nur als Verkünder und Vollstrecker seines Gottes: als Prophet, gelten konnte. Damit war eine religiöse Gemeinschaftsveranstaltung für individuelles »Leiden« als solches und für »Erlösung« davon entstanden. Die Verkündigung und Verheißung wendete sich nun naturgemäß an die Massen derjenigen, welche der Erlösung bedurften. Sie und ihre Interessen traten in den Mittelpunkt des berufsmäßigen Betriebes der »Seelsorge«, welche erst damit recht eigentlich entstand. Feststellung, wodurch das Leiden verschuldet sei: Beichten von »Sünden«, d.h. zunächst: Verstößen gegen rituelle Gebote, und Beratung: durch welches Verhalten es beseitigt werden könne, wurden jetzt die typische Leistung von Magiern und Priestern. Ihre materiellen und ideellen Interessen konnten damit in der Tat zunehmend in den Dienst spezifisch plebejischer Motive treten.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Einleitung, RS I, S. 243)

⁷ „Der Zauberer ist der dauernd charismatisch qualifizierte Mensch im Gegensatz zum Alltagsmenschen, dem »Laien« im magischen Sinn des Begriffs. Er hat insbesondere die spezifisch das Charisma repräsentierende oder vermittelnde Zuständigkeit: die Ekstase, als Objekt eines »Betriebs« in Pacht genommen. Dem Laien ist die Ekstase nur als Gelegenheitserscheinung zugänglich. Die soziale Form, in der dies geschieht, die Orgie, als die urwüchsige Form religiöser Vergemeinschaftung, im Gegensatz zum rationalen Zaubern, ist ein Gelegenheitshandeln gegenüber dem kontinuierlichen »Betrieb« des Zauberers, der für ihre Leitung unentbehrlich ist.“ (Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, § 1 Die Entstehung der Religionen, WG S. 228)

dem ihre egoistischen Forderungen befriedigt wurden, und der Zauberer somit die Abwendung von Strafe herbeiführte, für deren *Erfolg* der Zauberer verantwortlich war, er sich also durch erfolgreiche Bändigung *bewähren* mußte, hin zu einer dem Gläubigen angelasteten, dem Gotte ungefälligen Lebensführung statt. Somit war das Leid ein »selbstverschuldetes«, die Verantwortlichkeit war somit beim Gläubigen angelangt. Eine Rationalisierung der Ethik fand nun insofern statt, „das sich das magische Tabu wandelt zur religiösen Ethik, zur gottgewollten Ordnung, deren Verletzung den Zorn Gottes erregt. Der Verstoß gegen seinen Willen wird zur ethischen Sünde, die das Gewissen belastet, unabhängig davon, ob eine Strafe folgt oder nicht. Auftretende Übel werden als Folge der Sünde angesehen, und nur gottgefälliges Tun kann davor bewahren.“⁸ Diesen Übergang markiert Weber auch auf idealtypische Weise mit den Begriffen vom Übergang des „Gotteszwangs“ zum „Gottesdienst“.⁹

⁸Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 143

⁹Exemplarisch sei dazu eine Stelle aus *Wirtschaft und Gesellschaft* genannt: „Wo der Geisterglauben zum Götterglauben rationalisiert wird, also nicht mehr die Geister magisch gezwungen, sondern Götter kultisch verehrt und gebeten sein wollen, schlägt die magische Ethik des Geisterglaubens in die Vorstellung um: daß denjenigen, welcher die gottgewollten Normen verletzt, das ethische Mißfallen des Gottes trifft, welcher jene Ordnungen unter seinen speziellen Schutz gestellt hat. Es wird nun die Annahme möglich, daß es nicht Mangel an Macht des eigenen Gottes sei, wenn die Feinde siegen oder anderes Ungemach über das eigene Volk kommt, sondern daß der Zorn des eigenen Gottes über seine Anhänger durch die Verletzungen der von ihm geschirmten ethischen Ordnungen erregt, die eigenen Sünden also daran schuld seien und daß der Gott mit einer ungünstigen Entscheidung gerade sein Lieblingsvolk hat züchtigen und erziehen wollen. Immer neue Missetaten Israels, eigene der jetzigen Generation oder solche der Vorfahren, wissen seine Propheten aufzufinden, auf welche der Gott mit seinem schier unersättlichen Zorn reagiert, indem er sein eigenes Volk anderen, die ihn gar nicht einmal anbeten, unterliegen läßt. Dieser Gedanke, in allen denkbaren Abwandlungen überall verbreitet, wo die Gotteskonzeption universalistische Züge annimmt, formt aus den magischen, lediglich mit der Vorstellung des bösen Zaubers operierenden Vorschriften die »religiöse Ethik«: Verstoß gegen den Willen des Gottes wird jetzt eine ethische »Sünde«, die das »Gewissen« belastet, ganz unabhängig von den unmittelbaren Folgen. Übel, die den Einzelnen treffen, sind gottgewollte Heimsuchungen und Folgen der Sünde, von denen der Einzelne durch ein Gott wohlgefälliges Verhalten: »Frömmigkeit«, befreit zu werden, »Erlösung« zu finden, hofft. Fast nur in diesem elementaren rationalen Sinn der Befreiung von ganz konkreten Übeln tritt der folgenschwere Gedanke der »Erlösung« noch im Alten Testament auf. Und die religiöse teilt mit der magischen Ethik zunächst durchaus auch die andere Eigenart: daß es ein Komplex oft höchst heterogener, aus den allerverschiedensten Motiven und Anlässen entstandener, nach unserer Empfindungsart »Wichtiges« und »Unwichtiges« überhaupt nicht scheidender, Gebote und Verbote ist, deren Verletzung die »Sünde« konstituiert. Nun aber kann eine Systematisierung dieser ethischen Konzeptionen eintreten, welche von dem rationalen Wunsch: durch gottgefälliges Tun sich persönliche äußere Annehmlichkeiten zu sichern, bis zu der Auffassung der Sünde als einer einheitlichen Macht des Widergöttlichen führt, in deren Gewalt der Mensch fällt, der »Güte« aber als einer einheitlichen Fähigkeit zur heiligen Gesinnung und einem aus ihr einheitlich folgenden Handeln und der Erlösungshoffnung als einer irrationalen Sehnsucht, »gut« sein zu können lediglich oder doch primär um des bloßen beglückenden Besitzes des Bewußtseins willen, es zu sein. Eine lückenlose Stufenfolge der allerverschiedensten, immer wieder mit rein magischen Vorstellungen gekreuzten Konzeptionen führt zu diesen sehr selten und von der Alltagsreligiosität nur intermittierend in voller Reinheit erreichten Sublimierungen der Frömmigkeit als einer kontinuierlich, als konstantes Motiv wirkenden Grundlage einer spezifischen Lebensführung.“ (Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Zweiter Halbband, *Religionssoziologie*, § 3 Gottesbegriff, Religiöse Ethik, Tabu, S.

9.2. Rationalisierung im Religiösen als Versachlichung des Charismas

Dieser Wandel vollzog sich auf der Basis der Versachlichung des Charismas der Zauberer, Schamanen, die überall eine Art Geheimwissen praktizierten und *kultivierten*, welches auch in sich, also als qualifizierendes Wissen, den Hang zur Rationalisierung hatte, aus dem dann später die »Priester«, als »Stand«, nebst den unterschiedlichen »Weltentwürfen« in ihren unterschiedlichen Variationen hervorgingen. Für das Verständnis von Webers theoretischer Konzeption – zum einen diesen Transformationsprozesses betreffend, zum anderen für die Rationalisierungsthese insgesamt, spielt, im Gegensatz zu Nietzsche, bei dem es *nur* die Priesterfigur und ihr asketisches Ideal als »rationalisierende Kraft« gibt, nun der Begriff des Charismas – und vor allem die Versachlichung oder Veralltäglichung des Charismas, *die* entscheidende Rolle. Im Begriff des Charismas verdichtet Weber eine Reihe von Zusammenhängen, vor allem der „Führung“, der „Gefolgschaft“ und der „Legalität“ hinsichtlich der Möglichkeit einer »Neuordnung« von Gemeinschaften. Charisma als »göttliche« ursprünglich magisch- außeralltägliche Gnadengabe, oder Berufung stellt somit die »ursprünglichste« Legitimierungsform von Führung oder Herrschaft dar. Vermittels der »Bewährung«, der die Herrschaft, sei sie auf dem »Sektor« der weltlichen oder geistigen Führerschaft, als solche ausgesetzt ist, drängt das Charisma und damit der Charismaträger *und* seine nähere Gefolgschaft zu einer »Rationalisierung« dieser göttlichen Gnadengabe, um sich der Legalität seiner Herrschaft vor seiner Gefolgschaft zu versichern. Ein weiterer wesentlicher Faktor, der zur »Veralltäglichung« und damit zur Rationalisierung drängt, ist die Versorgung der engeren Gefolgschaft des Charismaträgers mit Pfründen. Als weiterer »Rationalisierungsfaktor« des Charismas ist zuguterletzt die Nachfolgefrage des Charismaträgers zu nennen. Bei dieser geht es um die »Aufstellung« von Regeln, wie beim Tod des Charismaträgers oder dem Erlöschen des Charismas beim Führer, ein neuer Charismaträger ausfindig gemacht werden kann – als einfachste Variante soll hier nur die Blutserbschaft des Charismas genannt sein. Faßt man die »Rationalisierungsfaktoren« oder auch den idealtypisch konstruierten »Rationalisierungsdruck« des Charismabegriffes, an dieser Stelle bezogen sowohl auf die weltliche als auch auf die geistigen Herrschaft, schematisierend zusammen, dann sind es vor allem drei Punkte die zu einer Rationalisierung einer *Neuorganisation* zwischen Führer und Gefolgschaft drängen: 1. Die Generierung eines Wissens, das das Charisma selbst auf längere Sicht hin »legalisiert«, 2. Die Versorgung der zumindest näheren Gefolgschaft mit Pfründen, 3. Die Nachfolgefrage des Charismaträgers.¹⁰ Nimmt man jetzt wieder Bezug auf die religiös bedingte Entzaube-

267 [249]

¹⁰Zum überaus wichtigen Begriff des Charismas, der auf der theoretischen Ebene zugleich die Potentialität der »revolutionierenden« Neuordnung und Rationalisierung in sich trägt, auf den hier allerhöchstens andeutungsweise eingegangen werden kann, dessen Funktion bei der Ausbildung von »Ständen«, so Krieger, Ritter, Priester, »Richter« – generell für die Organisationsform von Gemein-

rung der Welt, so ist auch hier der Charismabegriff von besonderer Bedeutung, dies weil den weltbildkonstituierenden Religionen als »Schnittstelle« für Interessen und Ideen eine besondere Rolle zufällt und damit dem »Entwicklungsgang« des Charismas und dessen Veralltäglichung. Es sei auch nochmals daran erinnert, daß sich Weber hier der selben Fragestellung annimmt wie Nietzsche: wie es historisch zu dem Dualismus vom radikal »Guten« und »Bösen« kam und wie sich daraus eine »Weltumspannende«, d.h. Welt vereinheitlichende Ethik entwickeln konnte und welche Bereiche der Welt sie damit negierte. So beschreibt Weber diesen Gesamtzusammenhang wie folgt:

„Es wurde gesagt, daß diejenigen Arten von Verhaltensweisen, welche, zu einer methodischen Lebensführung ausgestaltet, den Keim sowohl der Askese wie der Mystik bildeten, zunächst aus magischen Voraussetzungen erwachsen. Entweder zur Erweckung charismatischer Qualitäten oder zur Verhütung bösen Zaubers wurden sie ausgeübt. Der erste Fall war natürlich der entwicklungsgeschichtlich wichtigere. Denn hier schon, an der Schwelle ihres Auftretens, zeigte die Askese das Doppelgesicht: Weltabwendung einerseits, Weltbeherrschung kraft der dadurch erlangten magischen Kräfte andererseits. Der Magier war der entwicklungsgeschichtliche Vorläufer des Propheten: des exemplarischen wie des Sendungspropheten und des Heilands. Der Prophet und der Heiland legitimierten sich in aller Regel durch den Besitz eines magischen Charisma. Nur daß dies bei ihnen lediglich Mittel war, der exemplarischen Bedeutung oder der Sendung oder der Heilandsqualität ihrer Persönlichkeit Anerkennung und Nachachtung zu verschaffen. Denn der Inhalt der Prophetie oder des Heilandsgebotes war: Orientierung der Lebensführung an dem Streben nach einem Heilsgut. In diesem Sinne also, mindestens relativ: rationale Systematisierung der Lebensführung. Entweder nur in Einzelpunkten oder im ganzen. Das letztere war die Regel bei allen eigentlichen »Erlösungs«-Religionen, d.h. allen denen, welche ihren Anhängern die Befreiung vom Leiden in Aussicht stellten. Und zwar, je sublimierter, verinnerlichter, prinzipieller das Wesen des Leidens gefaßt wurde, desto mehr. Denn dann galt es, den Anhänger in einen Dauerzustand zu versetzen, welcher ihn gegen das Leiden innerlich gefeit machte. Statt des durch Orgie oder Askese oder Kontemplation akut und außeralltäglich, also: vorübergehend, erlangten heiligen Zustandes sollte ein heiliger und deshalb des Heils versichernder Dauerhabitus der Erlösten erreicht werden: dies war, abstrakt ausgedrückt, das rationale Ziel der Erlösungsreligion. Entstand nun im Gefolge der Prophetie oder Heilandspropaganda eine religiöse Gemeinschaft, so fiel die Pflege der Lebensreglementierung zuerst in die Hände der charismatisch dazu qualifizierten Nachfolger, Schüler, Jünger des Propheten oder Heilandes. Weiterhin geriet sie unter bestimmten sehr regelmäßig wiederkehrenden Bedingungen, die uns hier noch nicht beschäftigen, in die Hände einer priesterlichen, erblichen oder amtlichen, Hierokratie, – während der Prophet oder Heiland selbst in aller Regel gerade im Gegensatz zu den überkommenen hierokratischen Mächten: Zaubernern oder Priestern, stand, deren traditionsgeweihter Würde er ja sein persönliches Charisma entgegenstellte, um ihre Macht zu brechen oder in seinen Dienst zu zwingen. Prophetische und Heilands-Religionen lebten, wie alles soeben Gesagte als selbstverständlich voraussetzt, in einem großen und entwicklungsgeschichtlich besonders wichtigen Bruchteil der Fälle in einem nicht nur (wie nach der angenommenen Terminologie selbstverständlich ist) akuten, sondern in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen. Und zwar, je mehr sie eigentliche Erlösungsreligionen waren, desto mehr. Dies folgte aus dem Sinn der Erlösung und dem Wesen der prophetischen Heilslehre, sobald diese sich, und um so mehr, je prinzipieller sie sich zu einer rationalen und dabei an innerlichen religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte. Je mehr sie, heißt das

schaften vgl. u.a.: Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Die drei Typen der legitimen Herrschaft, insbesondere: §10 Charismatische Herrschaft und §11 Die Veralltäglichung des Charismas, S. 140-148

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

im üblichen Sprachgebrauch, vom Ritualismus hinweg zur »Gesinnungsreligiosität« sublimiert wurde. Und zwar wurde die Spannung von ihrer Seite her um so stärker, je weiter auf der anderen Seite die Rationalisierung und Sublimierung des äußerlichen und innerlichen Besitzes der (im weitesten Sinne) »weltlichen« Güter auch ihrerseits fortschritt. Denn die Rationalisierung und bewußte Sublimierung der Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Sphären äußeren und inneren, religiösen und weltlichen, Güterbesitzes drängte dann dazu: innere Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären in ihren Konsequenzen bewußt werden und dadurch in jene Spannungen zueinander geraten zu lassen, welche der urwüchsigen Unbefangenheit der Beziehung zur Außenwelt verborgen blieben. Es ist dies eine ganz allgemeine, für die Religionsgeschichte sehr wichtige Folge der Entwicklung des (inner- und außerweltlichen) Güterbesitzes zum Rationalen und bewußt Erstrebt, durch *Wissen* Sublimierten. Machen wir uns an einer Reihe dieser Güter die typischen Erscheinungen, die bei sehr verschiedenen religiösen Ethiken irgendwie wiederkehren, klar.“¹¹

9.3. Die zwei Wege der Heilsmethodik: Mystik und Askese

9.3.1. Weltflüchtige und innerweltliche Mystik

Aus den zuvor genannten unterschiedlichen Aspekten der »Versachlichung« des Charismas im Bereich des religiösen, entwickelte sich Weber zufolge schon auf der Stufe des religiös-magischen zwei verschiedenen Typen der Heilsmethodik: die Mystik und die Askese – die sich beide in unterschiedlich starkem Maße auf die Lebensführung auswirken, beide einer »Rationalisierung« unterlagen, beide der kreatürlichen Welt gegenüber eine Ablehnende Haltung einnehmen – jedoch beide mit unterschiedlichen Konsequenzen.

Bei beiden Formen der Mystik ist das angestrebte Heilsgut eine innere Befindlichkeit. Um dieses Ziel zu erreichen entwickelten sich wiederum zwei unterschiedliche Typen der mystischen »Technik«, die sich wiederum unterschiedlich stark auf die Lebensführung auswirken. Die weltflüchtige Mystik, die versucht die »unio-mystica« zu erreichen, d.h. eine radikale Weltablehnung, die auf dem Weg des Nichthandelns und Nichtdenkens bestrebt ist jenes Gefühl, des Ruhens im Göttlichen zu erlangen – dementsprechend läßt sich die Bestrebung des Heilsgutes als ein »Haben« im Gegensatz zu einem »Handeln« betrachten. Der weltflüchtigen Mystik sind dabei in Bezug auf die Entwicklung einer rationalen Ordnung innere Grenzen gesetzt, da das Wissen, d.h. in diesem Fall das *Gefühl* der »unio-mystica«, das sie bestrebt ist zu erreichen im engeren Wortsinn nicht mitteilbar ist – eine methodistische Ethik, die den ganzen Lebensbereich umfaßt ist schon aus dem angestrebten Heilsgut heraus zumindest nicht *logisch* »ableitbar«. In Bezug auf die »Organisationsform« kommt die weltflüchtige Mystik typischerweise über einen Heilsaristokratismus nicht hinaus, sie bleibt angewiesen auf die »Gaben der Welt« – Bettelmöchtum als exemplarischer Fall. Diese kontemplative Mystik entwickelte sich nicht nur, aber vorwiegend im vorderasiatischen Raum und ist dort eng »gekoppelt« an die dort hervorgegangene Vorstellung der Welt als übergeordneter Kosmos, der Gläubige empfindet sich dabei als ein Gefäß des Göttlichen.

¹¹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Zwischenbetrachtung, RS I, S. 541-542

Die zweite Form der Mystik ist die innerweltliche Mystik. Diese ist bemüht den Gnadenstand gegenüber der Welt zu behaupten und betrachtet dabei das aktive Handeln als Versuchung, mit der Konsequenz es soweit wie möglich zu vermeiden. Der Einfluß der innerweltlichen Mystik auf die Ordnung der Welt ist dementsprechend schwach. Weber selbst charakterisiert sie wie folgt: „die innerweltliche Mystik, das weltindifferente, sich gerade innerhalb der Welt und gegen sie bewährende Leben in der Welt und ihren Hantierungen, innerlich welt- und todentronnen, welches Geburt, Tod, Wiedergeburt und Wiedertod, Leben und Handeln mit all seinen Scheinfreuden und Scheinleiden hinnimmt als die ewigen Formen des Seins und sich gerade darin: in seiner weltindifferenten Heilsgewißheit behauptet.“¹²

9.3.2. Weltflüchtige und innerweltliche Askese

Die weltflüchtige Askese

Im »Gegensatz« zur Mystik stehen idealtypisch betrachtet die beiden »Techniken« der Askese. Weber unterscheidet hier wiederum in eine weltflüchtige Askese und eine innerweltliche Askese. Beiden ist zueigen, daß sie geprägt sind von einem aktiv ethischen Handeln und die Heilsgewißheit sich in einem „Tun, das nach Sinn, Mittel und Zweck, nach Prinzipien und Regeln eindeutig organisiert ist“¹³, bewährt. Im Kontrast zum Gläubigen der Mystik, betrachtet sich der Gläubige beider Formen der Askese in unterschiedlich starkem Maße als „Werkzeug Gottes“, er muß sich durch sein *Handeln* vor seinem Gott bewähren. Dieser Gedanke oder diese »Idee« führt in sich die Potentialität einer Systematisierung der Glaubensinhalte, die dann zu der Vorstellung der Welt als eines sinnvollen Kosmos und zu einer Vereinheitlichung sowohl der Glaubensinhalte als auch der Lebenspraxis, also Ethik, nach der Maßgabe „des einen was Not tut“ führen kann. Doch betont Weber, daß: „Von den durch die Vorstellung: daß der gut Handelnde eine besondere „Seele“ göttlicher Provenienz in sich aufgenommen habe und weiter bis zu den später zu erörternden Formen des innerlichen „Habens“ des Göttlichen ein weiter Weg ist. Und ebenso von der Auffassung der „Sünde“ als eines magisch zu kurierenden Gifts im Leibe des Übeltäters durch die Vorstellung eines bösen Dämons, von dem er besessen ist, bis zur teuflischen Macht eines „radikal Bösen“, mit dem er kämpft und der er in Gefahr ist zu verfallen. Bei weitem nicht jede religiöse Ethik hat den Weg bis zu diesen Konzeptionen durchlaufen.“¹⁴

Beide Formen der Askese als Heilsmethodik sind typischerweise gebunden an die weltbildliche Konzeption einer Erlösungsreligion, die nicht zwangsläufig monotheistisch sein muß, beide setzten sich über die unterschiedlichen Formen der Prophetie

¹²Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Die asiatischen Sekten- und Heilandsreligiosität, RS II, S. 275

¹³Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 146

¹⁴Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Halbband, Religionssoziologie, § 3 Gottesbegriff, Religiöse Ethik, Tabu, S. 268 [250]

historisch durch. Erlösungsreligiosität meint dabei eine »Lehre« im allgemeinsten Wortsinn, die versucht über eine als einheitlich gedachte Vorstellung der Welt als sinnvollen Kosmos, das Heil, d.h. die Befreiung vom Leid, des Gläubigen in der Welt auf *Dauer* herbeizuführen, wozu typischerweise ein bestimmtes auf Dauer gesetztes Verhalten von Nöten ist – ein Sublimieren des Verhaltens zur Ethik.¹⁵ Sowohl die Erlösungsreligiosität als auch die Prophetie sind dabei »neue« Ideen im Wortverständnis Webers.

Als die zwei wichtigsten Typen der Prophetie seien hier nur die ethische Prophetie und die exemplarische Prophetie genannt. Bei der ethischen Prophetie zeichnet sich der Prophet durch die Haltung aus, „ein im Auftrag eines Gottes diesen und seinen Willen – sei dies ein konkreter Befehl oder eine abstrakte Norm – verkündendes Werkzeug, [zu sein, Einf. C.V.] der Kraft Auftrags Gehorsam als ethische Pflicht fordert.“¹⁶ Die typischsten historischen Repräsentanten waren Weber zufolge Zarathustra und Muhammed. Demgegenüber steht die exemplarische Prophetie, bei der der Prophet als exemplarischer Mensch handelt und „an seinem eigenen Beispiel den Weg zum religiösen Heil zeigt, wie Buddha, dessen Predigt weder von einem göttlichen Auftrag, noch von einer ethischen Gehorsamspflicht etwas weiß, sondern sich an das eigene Interesse der Heilsbedürftigen wendet, den gleichen Weg wie er selbst zu betreten.“¹⁷ Die ethische Prophetie ist vorwiegend im vorderasiatischen Raum entstanden, während die exemplarische Prophetie dagegen auch im vorderasiatischen, vorwiegend aber im indischen und zum Teil im chinesischen Raum auftrat. Das Fehlen der ethischen Prophetie im indischen und chinesischen Raum begründet Weber mit der sich in diesem Raum nicht entwickelt habenden Idee eines persönlichen überweltlichen ethischen Gottes, zu dessen Bildung es nur im vorderasiatischen Raum kam – Jahweh kann hier als der erste entwickeltere Gott dieses Typs gelten.

Exemplarische und ethische Prophetie hängen auf diese Weise auf das engste zusammen mit der Konzeption eines Weltbildes der »Erlösung« und der Entwicklung der beiden Formen der weltflüchtigen oder der innerweltlichen Askese als Heilsmethodik, um zu dieser zu gelangen. Je nach Art der Heilsmethodik wirkt sich diese wiederum in unterschiedlich starkem Maß auf die Lebensführung aus. So ist die Entwicklungs- und Rationalisierungsgeschichte der Erlösungsreligionen

¹⁵»Erlösungs« – Religionen, d.h. allen denen, welche ihren Anhängern die Befreiung vom *Leiden* in Aussicht stellten. Und zwar, je sublimierter, verinnerlichter, prinzipieller das Wesen des Lebens gefaßt wurde, desto mehr. Denn dann galt es, den Anhänger in einen *Dauerzustand* zu versetzen, welcher ihn gegen das Leiden innerlich gefeit machte. Statt des durch Orgie oder Askese oder Kontemplation akut und außeralltäglich, also: vorübergehend, erlangten heiligen Zustandes sollte ein heiliger und deshalb des Heils versichernder Dauerhabitus der Erlösten erreicht werden: dies war, abstrakt ausgedrückt, das rationale Ziel der Erlösungsreligion. (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Zwischenbetrachtung, RS I, S. 542)

¹⁶Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Halbband, Religionssoziologie, § 3 Gottesbegriff, Religiöse Ethik, Tabu, S. 273 [255]

¹⁷Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Zweiter Halbband, Religionssoziologie, § 3 Gottesbegriff, Religiöse Ethik, Tabu, S. 273 [255]

idealtypisch gedacht als von gewissen Charakteristika geprägt. So z.B. von der Tendenz, während ihrer »Systematisierungsgeschichte« magische Mittel auszuschalten. Denn die magischen Mittel der Ekstase und der Orgie stehen dem »Bestreben« einen sinnvoll geordneten Kosmos als einheitlich gedachten Zusammenhang näher zu kommen »im Wege«. Entscheidend dabei ist der Gedanke, daß mit den magischen Mitteln »nur« ein *vorübergehender* Zustand herbeigeführt wird und sie keinen *dauerhaften* Weg der Erlösung darstellen. D.h. Ekstase und Orgie sind vom Standpunkt der ethischen Gebote keine möglichen Mittel für den Gläubigen sich der dauerhaften Gewissheit des Heilsgutes zu erfreuen und sich somit des Leides in der Welt entledigt zu *wissen*.

Ein weiteres Charakteristikum der Entwicklung der Erlösungsreligionen ist, daß die ethischen Gebote, des »guten Handelns«, oder die »Einlösung« der akosmischen Brüderlichkeitsethik, die den Heilsbesitz garantieren, typischerweise in ein Spannungsverhältnis zur weltlichen Sphäre der Ökonomie, der Politik, der Intellektualität, der Kunst und der Erotik treten.¹⁸ Der Gläubige ist somit dauerhaft geprägt von einer inneren Spannung des drohenden Verlustes des Besitzes der Heilsgewißheit angesichts der inneren ethischen Forderung auf der einen Seite und des Handelns in der weltlichen Sphäre auf der anderen Seite. Auch hierin liegt ein wesentlicher Grund für eine »immanente« Rationalisierungsdynamik der ethisch formulierten Religiosität – als Versuche dieser Spannungen »Herr« zu werden.

Ein weiterer Faktor bei der Systematisierung und Rationalisierung der Erlösungsreligionen kommt nun dem Prophetentum und dem Priestertum zu, die sich beide der »richtigen Ausgestaltung« der Heilsgüter und Heilsmethodik im Namen

¹⁸Dieser sehr wichtige Punkt, der insofern Parallelen zu Nietzsche aufweist, als, Nietzsche die Antagonismen der christlichen Moral zur Welt und zum Leben in sehr zugespitzter Weise herausgearbeitet hat – und im gleichen Sinne wie Weber herausgearbeitet hat, daß diese Spannungen selbst die fortgesetzte »Ursache« der Rationalisierung der christlichen Ethik, im Weberschen Sprachgebrauch: der Selbstaufhebung oder im Nietzscheschen Sprachgebrauch: Nihilismus in der Moral, war, in dieser Arbeit immerwieder als Dialektik der Aufklärung bezeichnet. Dies vereint beide als Kulturtheoretiker und -kritiker. Nietzsches »Gegenkonzept«, der Willen zur Macht, geht denn auch von der Gleichberechtigung jeglicher Sphären als »Interpretationsmöglichkeit« von Welt aus, als miteinander ringende Kräfte. Weniger metaphysisch und auch weniger polemisch, jedoch mit gleichem Pathos formuliert, findet sich dieser Standpunkt, oder diese Haltung in Webers Diktum der Werturteilsfreiheit in Bezug auf die Wissenschaft und auf Seiten der materialen Rationalität in der Formel der im Kampf untereinander liegenden Götter wieder. Weber ist diesem Problem jedoch in *systematisierender* Weise als Religionssoziologe nachgegangen – im Gegensatz zu Nietzsche dessen »Immoralist« nicht den Moralisten verbergen kann – was er auch nicht verleugnet, indem Weber den Widerspruch der einzelnen Wertsphären z.B. zur akosmischen Brüderlichkeitsethik nachweist, und darüberhinaus der »Eigenlogik« in den einzelnen Sphären als *Empiriker* nachging und sie idealtypisch zuspitzte und aufeinander bezog und seinerseits keine neue »Moral« propagieren wollte. Es sei hier nur exemplarisch und den Kernpunkt dabei benennend auf die politische Sphäre eingegangen. So steht eine erlösungsethisch formulierte Religiosität allgemein immer vor dem Problem, wie Gewalt und Brüderlichkeitsethik miteinander vereinbar sein soll, und im speziellen, wie sich eine Glaubensgemeinschaft vor Gewalt schützen kann – in jeder Erlösungsreligion findet sich auch eine mehr oder weniger widerspruchsfreie Haltung zu Gewalt. Säkularisiert tritt dieses Problem dann wieder beim Pazifismus auf. Zu den weiteren o.g. Sphären sei hier nur auf die »Zwischenbetrachtungen« verwiesen, in denen Weber dieser Frage explizit nachgeht.

eines Gottes oder einer bestimmten Vorstellung von der Welt verpflichtet fühlen. Insbesondere spielt dabei eine wichtige Rolle, aus welcher Schicht sich das Priestertum, als tradierende Kraft, oder die Propheten als reformierende oder revolutionäre Kraft, »ursprünglich« rekrutierten, ob z.B. Krieger, Bauern, Händler, Schriftgelehrte – dies kann sich dann sowohl auf die Beschaffenheit des angestrebten Heilsguts, auf die Art der Heilsmethodik, als auch auf die Organisationsform der Laien und der Virtuosen auswirken. Im Bereich der Erlösungsreligionen führten auf diese Weise die inneren Anforderungen der Ethik, je nach konkretem Zusammenspiel der einzelnen Faktoren der Systematisierung, zu der eingangs erwähnten Heilsmethodik der weltflüchtigen und der innerweltlichen Askese.

Die weltflüchtige Askese ist dabei eine rationalisierte »Verhaltenstechnik« innerhalb einer Gemeinschaft von religiös qualifizierten – Mönchtum. So zieht die weltflüchtige Askese die Konsequenzen aus den Spannungen zur empirischen Welt, indem sich der Gläubige aus der Welt zurückzieht und das Leben *allein* dem Seelenheil und der Erlangung der Erlösungs- oder Gnadengewißheit widmet. Im Gegensatz zur weltflüchtigen Mystik, die mit der Vermeidung alles Weltlichen eine »ähnliche« Strategie als Heilsmethodik hervorbringt, unterscheidet sie sich von der weltflüchtigen Askese jedoch hinsichtlich des Heilsziels, das die weltflüchtige Mystik im Erschauen oder Verschmelzen mit dem Göttlichen, also in einem »Zustand« oder »Erlebnis« sucht, mithin also alle »Evidenz« des Göttlichen aus dem Herbeiführen des Erlebnisses der Verschmelzung mit Gott schöpft. Die weltflüchtige Askese hingegen versucht mit derselben Strategie der Weltflucht sich des »Seelenheils« zu *vergewissern*, d.h. in einem aktiven, den Prädikaten des »Guten« folgenden Leben, dem gottwohlgefälligen Handeln, als dauerhafte Bewährung vor Gott. Die »Evidenz« des Göttlichen wird hier also in der Befolgung der Gebote Gottes vermittelt, oder besser gesagt sie muß sich *gegen* weltliche Ansprüche als dauerhaftes Handeln *bewähren* – schon auf dieser Ebene wird klar, daß sich die asketischen Techniken in ganz anderer Weise auf das praktische Leben auswirken als die mystischen. Die weltflüchtige Askese vermeidet den »Kontakt« zur Welt durch die Vergemeinschaftung in Klöstern, dadurch unterscheidet sie sehr stark zwischen Laien und Virtuosen und bringt so u.a. die Caritas als eigentliche »institutionalisierte« Seelsorge hervor. Doch schon am Beispiel der Spannung der Erlösungsethik im allgemeinen und der weltflüchtigen Askese im besondern, zum Bereich der Ökonomie, zeigt Weber die auftretenden Paradoxien der Rationalisierung der Ethik und der Lebensführung im Namen Gottes. So wurde Reichtum als »Ziel« innerhalb der Klostermauern »geächtet« und stattete den Mönch, auf Seiten der Lebensführung nur mit dem Lebensnotwendigsten aus, was zu dem Ergebnis führte, daß sich innerhalb der Klostermauern ein rationales Wirtschaften entwickelte – die ethischen Mittel der Vermeidung von Reichtum trugen selbst dazu bei Reichtum in gesteigertem Maß hervorzubringen, indem Klöster reich wurden und überdies sich der Sinn der Arbeit aus ethischen Gründen hin zu einer sachlichen Hingabe als Bewährung vor Gott entwickelte. So schreibt Weber:

9.3. Die zwei Wege der Heilsmethodik: Mystik und Askese

„Gerade die Erlösungsreligionen haben daher, – obwohl in ihnen, wie wir sahen, selbst die Tendenz zu einer eigenartigen Verunpersönlichung der Liebe im Sinne des Akosmismus lag, – mit tiefem Mißtrauen die Entfaltung der in einem anderen Sinne ebenfalls unpersönlichen, aber eben dadurch spezifisch brüderlichkeitsfeindlichen ökonomischen Mächte betrachtet. Das katholische »Deo placere non potest« war dauernd für ihre Stellung zum Erwerbsleben charakteristisch, und bei aller rationalen Erlösungsmethodik wurde die Warnung vor dem Haften an Geld und Gut bis zur Perhorreszierung gesteigert. – Die Gebundenheit der religiösen Gemeinschaften selbst, ihrer Propaganda und Selbstbehauptung, an ökonomische Mittel und ihre Akkommodation an die Kulturbedürfnisse und Alltagsinteressen der Massen zwang sie zu jenen Kompromissen, für welche die Geschichte der Zinsverbote nur ein Beispiel ist. Die Spannung selbst aber war für eine echte Erlösungsethik letztlich kaum überwindlich. Die religiöse Virtuosenethik hat auf das Spannungsverhältnis am äußerlich radikalsten durch Ablehnung des ökonomischen Güterbesitzes reagiert. Die weltflüchtige Askese durch Verbot des Individualbesitzes des Mönchs, Existenz durchweg von eigener Arbeit, und vor allem auch: entsprechende Einschränkung der Bedürfnisse auf das absolut Unentbehrliche. Die Paradoxie aller rationalen Askese: daß sie den Reichtum, den sie ablehnte, selbst schuf, hat dabei dem Mönchtum aller Zeiten in gleicher Art das Bein gestellt. Überall wurden Tempel und Klöster ihrerseits selbst Stätten rationaler Wirtschaft.“¹⁹

Weitere Gründe für die »Sonderentwicklung« des okzidental Aseketismus

Weber gelangt zu der Feststellung, daß der Entwicklungsgang der christlichen Religion hin zu einer formalen Rationalisierung, noch von weiteren Faktoren, die nicht nur innerreligiös sind, beeinflusst ist, die sich aber gleichfalls nur im Okzident entwickelt haben und nur als ein Ensemble begreifbar sind. Aus diesem Ensemble ging dann letztlich jene innere Haltung zur Welt hervor die zu jener spezifisch formalen Rationalität führte, die sich als innerer Antrieb, der sich massiv auf die Lebensführung auswirkte, am deutlichsten in der innerweltlichen Askese zeigte. Weber beleuchtet zum einen die innerreligiöse Logik der Erlösung, die zu einer spezifisch okzidental Form der Askese führten. Dazu gehört die innerlogische Paradoxie des Gottesbegriffs, die die *Möglichkeiten* der Erlösungswege im Vergleich zu anderen Erlösungsreligionen einschränkte. Zum anderen beleuchtet er die römischen »Anleihen« die das Christentum in seiner Entwicklungsgeschichte in unterschiedlichen Facetten aufnahm, was sich gleichfalls in spezifischer Weise auf die Erlösungsmethodik auswirkte.

Innerlogische Paradoxien des Gottesbegriffes

1. Die aus dem vorderasiatischen Raum übernommene Idee der Konzeption eines „überweltlichen, schrankenlosen, allmächtigen Gottes und der Kreatürlichkeit der von ihm aus dem Nichts geschaffenen Welt“²⁰, wurde dem Okzident oktroyiert. Für die Erlösungsmethodik bedeutete dies, das ihr der Weg zu einer Selbstvergottung oder einem Pantheismus prinzipiell verschlossen bleiben musste, da dies von der eigenen Dogmatik aus als Kreaturvergötte-

¹⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Zwischenbetrachtung, RS I, S. 545

²⁰Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 335 [317]

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

rung gewertet werden mußte. Angesichts dieser Konstellation, daß die Welt, einschließlich ihrer »Ordnung«, Gottes »Werk«, »geschaffen« ist und er die Macht hat sie zu verändern, konnte sich der Gedanke einer für alle Ewigkeit gegebenen Ordnung, wie in Asien, nicht entwickeln. Der mystischen Heilsuche im Okzident blieb somit bezüglich ihres Erlösungsweges, als zu erstrebender Bewußtseinszustand, die absolute Vereinigung mit Gott, aufgefaßt als Erschauen der Einheit von Gott und der wahren »Ordnung« der Welt, als wahres »Sein« verwehrt. So gelangte die okzidentale Mystik immer wieder zu dem Punkt einer ethischen Rechtfertigung Gottes, die sich nur über ein aktives Handeln bewähren konnte.

2. Ausgehend von der innerlogischen Paradoxie der christlichen Weltauffassung „der Schaffung einer feststehendermaßen unvollkommenen Welt durch einen vollkommenen Gott“²¹ ergab sich Weber zu folge bezüglich der intellektuellen Bewältigung dieser Paradoxie, der »Effekt«, daß die »Lösungswege« der rein intellektuellen Bewältigung dazu neigten sich eher von Gott zu entfernen, als sich ihm anzunähern. So konstatiert Weber, daß die rein philosophisch unterbaute Mystik des Abendlandes der asiatischen auf praktischer Ebene am nächsten steht. Im Gegensatz dazu steht die Konzeption der Erlösungsreligionen im asiatischen Raum, die von vorneherein reine Intellektuellenreligionen sind und als solche, die »Sinnhaftigkeit« der empirischen Welt nie aufgaben. D.h. die Erlösung als Einheit von Wissen und Handeln war prinzipiell auf dem Wege der intellektuellen »Einsicht« in die innerlogische Struktur der Religion möglich.

Römisch, rationale »Impulse« in der christlichen Erlösungsmethodik

1. Die Praxis der Bewertung der Erlösung vor Gott, wurde, so Weber, von dem römischen rationalen Recht geprägt. Die rationale Rechtsauffassung wiederum entwickelte sich weltweit einzig im römisch dominiertem Okzident und blieb dort auch erhalten. „Die Beziehung zu Gott wurde in spezifischem Maß eine Art von rechtlich definierbarem Untertanenverhältnis, die Frage der Erlösung entschied sich in einer Art von Rechtsverfahren...“
2. Eine charakteristische Prägung der Erlösungsmethodik ging von dem streng sachlichen und praktisch nüchternen Rationalismus des römischen Würdegefühls des militärischen Amtsadels aus. Dieses manifestiert sich in der Ablehnung jeglicher Ekstase, die soweit geht, daß Musik, Tanz oder gar die Befassung mit einer individuellen Heilsmethodik als unschicklich abgelehnt wird. Wurde die Ekstase noch im hellenischen dionysischem Rauschkult, in einer temperierten Euphorie gepflegt und als Ausdruck des Göttlichen im Menschen vom hellenischen Adel gefeiert, so zeichnet sich demgegenüber der

²¹Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 335 [317]

römische Adel eben durch jenen rationalen Umgang mit jeglichem Kultus aus – so auch das Verhältnis der Römer zu ihren Göttern. Dieser nüchterne Rationalismus wird von Weber als der wichtigste Erbteil des Römertums im Christentum betrachtet, der a.) sich auf die dogmatische und ethische Systematisierung des Christentums auswirkte. Als charakteristischen Ausfluß dieser nüchternen Rationalität im »Habitus« des römischen Adels in die Heilsmethodik des Christentums hinein b.) bewertet Weber die Herausbildung der *Arbeit* als hygienisch-asketisches Mittel. So unterscheidet sich die christliche Variante der Entwicklung des Bettelmönchtums, im Vergleich zur indischen Variante, dahingehend, daß es kurz nach seiner Entstehung in den „hierarchischen Dienst der Kirche gezwungen“ wurde und rationalen Zwecken diente, so entwickelte sich nur im Okzident die systematische Caritas zum „sachlichen Betrieb“, den selben *sachlichen* Charakter nahm die Predigt und die Ketzerjurisdiktion an.²² Diese Entwicklung setzte sich in den ethischen Haltung des Jesuitenordens fort, bei der sämtliche „antihygienischen Elemente der alten Askese“ abgestreift wurden und die, so Weber, die vollendetste „rationale Disziplinierung für Zwecke der Kirche“ darstellt.²³

3. Diese Entwicklung hängt nun auf das Engste zusammen mit der rationalen Organisation der christlichen Kirche, die sich darin bekundet, daß sie mit einer monarchischen Spitze ausgestattet eine zentralistisch aufgebaute Kontrolle der Frömmigkeit darstellt, die neben „dem persönlichen überweltlichen Gott auch einen innerweltlichen Herrscher von ungeheurer Machtfülle und der Fähigkeit aktiver Lebensreglementierung“ hervorbrachte und damit weltweit die straffste Organisationsform – im Sinne einer rationalen Ordnung, des Religiösen im Okzident schuf.²⁴

Aus dem Zusammenspiel dieses in den letzten zwei Abschnitten dargelegten »Gesamtensembles« zieht Weber den Schluß, daß die Rationalisierung der „Erlösungsethik“, die im Okzident, die Heilsmethodik der innerweltlichen Askese im Puritanismus hervorbrachte, und damit den spezifisch okzidental weltflüchtigen Asketismus in die weltliche Sphäre hinein trug, und sich damit die innere Disposition von Menschen zu jener spezifischen aktiv rationalen Lebensführung als Massenerscheinung herausbildete, nur auf dem okzidental Boden stattfand. Diese rationale innere Disposition der Selbstkontrolle als »Hauptinstanz« der sozialen Kontrolle der Menschen *war* wiederum die *innere* Voraussetzung, für die Ausbildung jener formalen Rationalität des kapitalistischen Wirtschaftens, die heute alle Lebensbereiche durchdringt und dominiert – jene ethische Voraussetzung, die ihr zu ihrem Durchbruch »verhalf« schon längst hinter sich gelassen habend. Diese der Absicht nach nicht intendierte Folge der religiösen innerweltlichen Askese, mit ihrer

²²Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 336 [318]

²³Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 336 [318]

²⁴Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 336 [318]

methodischen Ausbildung der Lebensführung trug so wesentlich zur Entwicklung des Kapitalismus bei und ist das, was Weber den „kapitalistischen Geist“ nennt, von dem im nächsten Abschnitt die Rede sein wird. So schreibt Weber:

„Die außerweltliche Askese des Mönchtums ist nur im Okzident, wo sie disziplinierte Truppen einer rationalen Amtsbükratie wurde, zunehmend zu einer Methodik aktiv rationaler Lebensführung systematisiert worden. Der Okzident allein aber hat dann weiter auch die Übertragung der rationalen Askese in das Weltleben selbst im asketischen Protestantismus gesehen. [...] Aber eine prinzipielle und systematische ungebrochene Einheit von innerweltlicher Berufsethik und religiöser Heilsgewißheit hat in der ganzen Welt nur die Berufsethik des asketischen Protestantismus gebracht. Die Welt ist eben nur hier in ihrer kreatürlichen Verworfenheit ausschließlich und allein religiös bedeutsam als Gegenstand der Pflichterfüllung durch rationales Handeln, nach dem Willen eines schlechthin überweltlichen Gottes. Der rationale nüchterne, nicht an die Welt hingeebene Zweckcharakter des Handelns und sein Erfolg ist das Merkmal dafür, daß Gottes Segen darauf ruht. Nicht Keuschheit, wie beim Mönch, aber Ausschaltung aller erotischen »Lust«, nicht Armut, aber Ausschaltung alles rentenziehenden Genießens und der feudalen lebensfrohen Ostentation des Reichtums, nicht die asketische Abtötung des Klosters, aber wache, rational beherrschte Lebensführung und Vermeidung aller Hingabe an die Schönheit der Welt oder die Kunst oder an die eigenen Stimmungen und Gefühle sind die Anforderungen, Disziplinierung und Methodik der Lebensführung das eindeutige Ziel, der »Berufsmensch« der typische Repräsentant, die rationale Versachlichung und Vergesellschaftung der sozialen Beziehungen die spezifische Folge der okzidentalen innerweltlichen Askese im Gegensatz zu aller anderen Religiosität der Welt.“²⁵

Innerweltliche Askese und kapitalistischer Geist

Das universalhistorisch Einzigartige an der innerweltlichen Askese als Heilsmethodik einer Erlösungsethik lag, wie bereits erwähnt, zum einen in der Verweltlichung der okzidentalen Form der weltflüchtigen Askese als Massenerscheinung. Zum anderen kam es zugleich mit ihrem Auftreten als Reform der christlichen Religion zu einem weiteren »Rationalisierungsschub«, der »innerchristlichen« Logik, im Sinne einer »neuen Idee« hinsichtlich der Rationalisierungstendenz *dieser spezifisch okzidentalen Ethik*, der auf zwei Ebenen stattfand – der Konzeption des Gottesbegriffs und damit verbunden die Methodik zur Erlangung der Heilsgewissheit. Die Glaubensinhalte waren dabei für Weber nur insofern von Bedeutung, als daß sie sich vermittelt der Heilsmethodik auf die Lebensführung auswirkten. Im Falle der Reformation war für ihn deshalb „der rationale Charakter der Askese und ihre Bedeutung für den modernen »Lebensstil«“²⁶ das Ausschlaggebende.

Nun muß man an dieser Stelle wieder auf die Werkgeschichte von Weber eingehen, denn die „Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ steht strenggenommen als Untersuchung noch nicht unter der universalgeschichtlichen Betrachtungsweise der Spätwerke Webers und dennoch läßt sie sich darin einfügen, wie er dies in den „Vorbemerkungen“, der „Einleitung“ und den „Zwischenbetrachtungen“ zu den „Gesammelten Aufsätzen der Religionssoziologie I“ selbst darstellt.

²⁵Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, V. Kap., Religionssoziologie, § 10, WG S. 338 [319]

²⁶Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Kapitel: Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese, Fußnote 2, RSI S. 87

Die „Protestantische Ethik“ stellt dabei von der Genese her betrachtet den Ausgangspunkt der Fragestellung dar. Diese »beschränkte« sich zunächst auf die Entwicklung des Kapitalismus im okzidental Raum – der Gedanke eines *universalhistorischen* Rationalisierungsprozesses, dem jede Religion oder Ethik »unterworfen« ist, ist hier noch nicht das tragende Motiv. Von den Spätwerken aus betrachtet markieren die in der „Protestantischen Ethik“ beschriebenen Prozesse wiederum den Endpunkt der Rationalisierung der *christlichen Ethik*, als ein »Zweig« des umfassenderen religionsgeschichtlichen Phänomens. Denn in der protestantischen Ethik gelangt „jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, [...] [zu, Einf.C.V] seinem Abschluß.“²⁷ Zugleich markiert dieser Punkt den Übergang zur Moderne und jenem stahlharten Gehäuse des Kapitalismus, welches so, darf man annehmen Webers anfängliches Rätsel darstellte, es ist dies auch die Stelle, an der Webers Kulturkritik ansetzt. Denn mit der Durchsetzung der formalen Rationalität im kapitalistischen Wirtschaften gewinnt diese gegenüber der materialen einen »unbegründbaren« Vorrang, der das gesamte Leben der Menschen dominiert. Hier treffen sich dann auch wieder die Stellungnahmen Webers und Nietzsches – doch auch in der Prozeßfigur selbst, was ihre basalen Grundzüge angeht, die in dieser Arbeit als »Dialektik der Aufklärung« bezeichnet worden ist, ist, so wie hoffentlich gezeigt werden konnte, die „Verwandtschaft“ zwischen Nietzsche und Weber spürbar. Denn beide zeichneten auf ihre Weise den inneren Niedergang einer Ethik nach, die es trotz aller Wandlungen und inneren Widersprüche vermochte, für fast zweitausend Jahre eine absolute Einheit der Welt zu behaupten und in dieser Funktion kulturprägend für den ganzen Okzident war. Daß es sich weder bei Webers „Rationalitätsthese“ noch bei Nietzsches „Genealogie“ um einen Ansatz handelt, der beansprucht einen »gesetzmäßigen« oder »evolutionstheoretischen« Verlauf der Geschichte, also in irgendeinem Sinn in Anspruch nimmt eine Zielgerichtetheit des historischen Prozesses aufgezeigt zu haben, sei an dieser Stelle nochmals hervorgehoben – an diesem Punkt sind sie beide Kulturtheoretiker, deren Kernauffassung der Kulturgeschichte „die Dialektik der Aufklärung“ bildet. Beide sind sich der Grenze der Erkenntnisfähigkeit des Menschen sehr wohl bewußt, Nietzsche auf der philosophischen Seite mit seinem »Interpretationsaxiom« und Weber mit seiner »Wissenschaftslehre«, beide zogen aus ihren Prämissen die Konsequenz des Gebots der intellektuellen Rechtfertigbarkeit – nicht nur als Phrase, sondern mit einem für heutige Augen fremd anmutenden Pathos. Für die heutige Zeit ist der historische Bruch schon Vergangenheit und die Säkularisierung der »alten« Ethik eine Selbstverständlichkeit. Man hat sich eingerichtet, so ist zwar von einem naiven Glauben an die Wissenschaft nicht mehr viel übrig geblieben, dennoch pflegt man die Ansicht, daß sie als indu-

²⁷Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Kapitel: Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese, , RS I S. 95

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

strielle Organisation, die ja auch sonst den Markt mit ausgeklügelten Produkten überschwemmt, die Macht hat, die anstehenden Probleme zur Zufriedenheit der Zahlungskräftigen zu lösen. Zu weit entfernt scheint für die selbstverliebte und nur in die Zukunft blickende Moderne, jenes größere neuere Ereignis zurückzuliegen – einsam ist es am Grab Gottes geworden und die Frage seiner Nachfolge ist jedem selbst aufgegeben – sofern es ihn in seiner angeblich frei gewählten Bastelbiographie betrifft.

Um die Grenzen, in denen Weber sich bei seiner Fragestellung – an dieser Stelle auf die protestantische Ethik bezogen, bewegte zu verdeutlichen, und um auch die Grenze der Bedeutung der Schematisierung in dieser Arbeit aufzuzeigen, sei auf Webers Stellungnahme verwiesen:

„Wir fragen also lediglich, was von gewissen charakteristischen Inhalten dieser Kultur dem Einfluß der Reformation als historischer Ursache etwa zuzurechnen sein möchte. Dabei müssen wir uns freilich von der Ansicht emanzipieren: man könne aus ökonomischen Verschiebungen die Reformation als »entwicklungsgeschichtlich notwendig« deduzieren. Ungezählte historische Konstellationen, die nicht nur in kein »ökonomisches Gesetz«, sondern überhaupt in keinen ökonomischen Gesichtspunkt irgendwelcher Art sich einfügen, namentlich rein politische Vorgänge, mußten zusammenwirken, damit die neu geschaffenen Kirchen überhaupt fortzubestehen vermochten. Aber andererseits soll ganz und gar nicht eine so töricht-doktrinaire These verfochten werden wie etwa die: daß der »kapitalistische Geist« (immer in dem provisorisch hier verwendeten Sinn dieses Wortes) nur als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen können oder wohl gar: daß der Kapitalismus als Wirtschaftssystem ein Erzeugnis der Reformation sei. Schon daß gewisse wichtige Formen kapitalistischen Geschäftsbetriebs notorisch erheblich älter sind als die Reformation, stände einer solchen Ansicht ein für allemal im Wege. Sondern es soll nur festgestellt werden: ob und wie weit religiöse Einflüsse bei der qualitativen Prägung und quantitativen Expansion jenes »Geistes« über die Welt hin mitbeteiligt gewesen sind und welche konkreten Seiten der auf kapitalistischer Basis ruhenden Kultur auf sie zurückgehen. Dabei kann nun angesichts des ungeheuren Gewirrs gegenseitiger Beeinflussungen zwischen den materiellen Unterlagen, den sozialen und politischen Organisationsformen und dem geistigen Gehalte der reformatorischen Kulturepochen nur so verfahren werden, daß zunächst untersucht wird, ob und in welchen Punkten bestimmte »Wahlverwandtschaften« zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens und der Berufsethik erkennbar sind. Damit wird zugleich die Art und allgemeine Richtung, in welcher infolge solcher Wahlverwandtschaften die religiöse Bewegung auf die Entwicklung der materiellen Kultur einwirkte, nach Möglichkeit verdeutlicht. Alsdann erst, wenn dies leidlich eindeutig feststeht, könnte der Versuch gemacht werden, abzuschätzen, in welchem Maße moderne Kulturinhalte in ihrer geschichtlichen Entstehung jenen religiösen Motiven und inwieweit anderen zuzurechnen sind.“²⁸

Nähert man sich wieder dem idealtypisch konstruierten Ablauf des Rationalisierungsprozesses in seiner Okzidentalität in Gestalt der Entzauberung und eben aus dieser Perspektive, dann spielte ein Teil der Reformationsbewegung für die »Rationalisierungsdynamik« der okzidentalität Erlösungsethik eine entscheidende Rolle. Es sind die historischen Träger des asketischen Protestantismus, die Weber vor allem vor Augen hat; „1.) der Calvinismus in der Gestalt, welche er in den

²⁸Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: 3. Luthers Berufskonzeption, Aufgabe der Untersuchung, RS I S. 83

westeuropäischen Hauptgebieten seiner Herrschaft im Laufe insbesondere des 17. Jhd. annahm; 2.) der Pietismus; 3.) der Methodismus; 4.) die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten.“²⁹

Auf der inhaltlichen, Weltbild entwerfenden Ebene der christlichen Dogmatik zog jener Teil der Reformationsbewegung für die Erlösungsethik die Konsequenzen aus der widersprüchlichen Konstruktion des Gottesbegriffes.³⁰ So wurde das Problem der Kreatürlichkeit der Welt dahingehend beantwortet, daß der Ratschluß Gottes uneinsehbar für den Menschen ist. Damit wurde das Problem der Theodizee zwar logisch nicht gelöst, aber insofern »umgangen« oder »beseitigt«, als das durch das Dogma aufgestellte Prinzip, der prinzipiellen Uneinsehbarkeit in Gottes Absichten, die Bedingung der Möglichkeit Einsicht in Gottes Absichten zu erlangen, *praktisch* unmöglich gemacht wurde – somit die Frage der Theodizee »hinfällig« wurde. Eine weitere Konsequenz auf der Ebene der Dogmatik wurde dann von Calvin mit dessen Prädestinationslehre gezogen, der zufolge, wenn der Ratschluß Gottes uneinsehbar ist, alles Leben von Gott vorherbestimmt ist, und auf Seiten der Menschen sich nun Auserwählte und Nichtauserwählte gegenüber stehen. Damit rückt Gott in eine Position der maximalen Macht, jedoch auch der größt *denkbaren* Entfernung zu den Menschen – die Welt und das Leben darauf hat den einzigen *Sinn* zur Verherrlichung Gottes zu dienen. So beschreibt Weber die Konsequenzen dieser Dogmen, die zu Anfang eine reine Virtuosenreligiosität waren, wie folgt:

„Nicht Gott ist um der Menschen, sondern die Menschen sind um Gottes willen da, und alles Geschehen – also auch die für Calvin zweifellose Tatsache, daß nur ein kleiner Teil der Menschen zur Seligkeit berufen ist – kann seinen Sinn ausschließlich als Mittel zum Zweck der Selbstverherrlichung von Gottes Majestät haben. Maßstäbe irdischer »Gerechtigkeit« an seine souveränen Verfügungen anzulegen, ist sinnlos und eine Verletzung seiner Majestät, da er, und er allein, frei, d.h. keinem Gesetz unterstellt ist, und seine Ratschlüsse uns nur soweit verständlich und überhaupt bekannt sein können, als er es für gut befand, sie uns mitzuteilen. An diese Fragmente der ewigen Wahrheit allein können wir uns halten, alles andere: – der Sinn unseres individuellen Schicksals, – ist von dunklen Geheimnissen umgeben, die zu ergründen unmöglich und vermessen ist. Wenn etwa die Verworfenen über das ihrige als unverdient klagen wollten, so wäre das ähnlich, als wenn die Tiere sich beschwerten würden, nicht als Menschen geboren zu sein. Denn alle Kreatur ist durch eine unüberbrückbare Kluft von Gott geschieden und verdient vor ihm, soweit er nicht zur Verherrlichung seiner Majestät ein anderes beschlossen hat, lediglich den ewigen Tod. Was wir

²⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 84

³⁰Zwar durchaus nicht in gleicher Weise, d.h. mit Variationen in der Dogmatik, doch schreibt Weber: Die dogmatischen Differenzen, selbst die wichtigsten, wie die über die Prädestinations- und Rechtfertigungslehre, gingen in den mannigfaltigsten Kombinationen ineinander über und hinderten schon zu Anfang des 17. Jhd. die Aufrechterhaltung kirchlicher Gemeinschaften zwar regelmäßig, aber doch nicht ausnahmslos. Und vor allem: die für uns wichtigen Erscheinungen der sittlichen Lebensführung finden sich bei den Anhängern der verschiedensten, aus einer der oben verzeichneten vier Quellen oder einer Kombination mehrerer von ihnen hervorgegangenen Denominationen in gleichartiger Weise. Wir werden sehen, daß ähnliche ethische Maximen mit verschiedenen dogmatischen Unterlagen verknüpft sein konnten. (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 85)

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

wissen, ist nur: daß ein Teil der Menschen selig wird, ein anderer verdammt bleibt. Anzunehmen, daß menschliches Verdienst oder Verschulden dieses Schicksal mitbestimme, hieße Gottes absolut freie Entschlüsse, die von Ewigkeit her feststehen, als durch menschliche Einwirkung wandelbar ansehen: ein unmöglicher Gedanke. [...] Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt.“³¹

Diese religiösen Anforderungen der Lehre an den Gläubigen, die aus der Konzeption von Virtuosen der Religion entworfen wurde, mußte „in ihrer pathetischen Unmenschlichkeit“³², so Weber, eine ungeheure Auswirkung auf die Gläubigen und ihre Lebensführung haben, jedoch sind auch beim Calvinismus, und nicht nur dort, vom Übergang einer reinen Virtuosenreligiosität in die Alltagspraxis der Seelsorge hinein Verschiebungen der Lehre aufgetreten, die insofern von besonderer Bedeutung sind, als daß sie die Verhaltensnormen als »Codifizierung« der *Massenethik* bestimmten und damit das Sozialverhalten stark beeinflussten. Die von dieser Ethik verlangte Lebensführung wiederum zeigt Züge an sich, die für die kapitalistische Kultur typisch sind, so der Vorrang der formalen Rationalität als der technische Einsatz von Zweck und Mittel. Die These Webers basiert auf der Wahlverwandtschaft jener Ethik, zu den Kulturercheinungen des Kapitalismus. Am Beginn seiner Entwicklung spielte als ein wichtiger Faktor die materiale Rationalität des asketischen Protestantismus mit seiner Versachlichung der Weltbezüge eine nicht unerhebliche Rolle. Dabei sind die religiösen Inhalte und ihre psychologische Wirkung auf die Gläubigen jene begreiflich zu machende Transformation des Gnadengedankens, der im Namen Gottes dazu führte, daß die dauerhafte Selbstkontrolle, d.h. eine systematische, sachliche, auf Aktivität ausgerichtete Lebensführung zum dominierenden Glaubensinhalt wurde, mit der die Erlangung der Heilsgewißheit »Garantiert« wurde.

So mußte in ihrer psychologischen Wirkung der Mensch, der sich diesem Glauben ergab zu einem inneren Gefühl der „unerhörten Vereinsamung des einzelnen Individuums“³³ gelangen. Denn mit der in der Dogmatik postulierten absoluten Gottferne und Vorbestimmtheit seines Gnadenstandes, wird der Mensch aus jeglichen sozialen Banden gerissen, die ihm, vor allem *weil* sie ihm nicht helfen kann sich seines Gnadenstandes zu vergewissern – „Niemand konnte ihm helfen. Kein Prediger, [...] kein Sakrament, [...] keine Kirche, [...] endlich auch: kein Gott.“³⁴ So ist für den religiösen Virtuosen die Gnadengewißheit so »konzipiert«, daß sie verbunden ist mit dem Gefühl das Werkzeug Gottes zu sein, nicht *weil* er Gottes Gebote erfüllt, sondern *indem* er sie erfüllt und sich so quasi als »Wink« Gottes

³¹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 92-93

³²Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 93

³³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 93

³⁴Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 94

die Gnadengewißheit beim Gläubigen *nur einstellt*, weil Gott dies offenbart hat. D.h. die Gnadengewißheit ist prinzipiell als Ziel mit keinem Mittel erreichbar, sondern kann nur von Gott allein offenbart werden. Die Gnadengewißheit speist sich allein daraus, daß das *Handeln* als Wirken Gottes diese Gewißheit erlangt. Darüberhinaus gilt die Erfüllung von Gottes Gebot als Pflicht für jeden unabhängig von seinem Gnadenstand, des auserwählt seins, oder nicht, da die Welt allein zur Vermehrung Gottes Ruhms dient. Dabei dient die Bibel als Offenbarung der Gebote Gottes als Mittel der Selbstkontrolle – nicht zur Überprüfung der Gnadengewißheit, sondern der Versicherung Gottes Gebote zu befolgen, um damit seinen Ruhm auf Erden zu mehren. Wobei eine rein sachlich rationale Haltung zur Welt und zu den Menschen hergestellt wird, da die Pflichterfüllung als *einziges* Ziel angesehen wird, dem sich der Gläubige unterwirft. Die Sinnenfeindlichkeit ist insofern konstitutiv für diese Haltung, als eine emotionale Zuwendung zur Welt als Kreaturvergötterung verworfen wird.³⁵ In dieser »Virtuosiskonzeption« wird der rein sachlich-rationale Umgang mit allen weltlichen Dingen als Erfüllung von Gottes Geboten sichtbar. Für die Zwecke der Alltagsreligiosität erwies sich diese unglaubliche Spannung der »reinen Lehre« als für die Masse unhaltbar und erfuhr so eine interpretative Umdeutung.

In der Veralltäglichen der Calvinistischen Lehre (und nicht nur bei dieser) durch die Seelsorge, wird die *Erkennbarkeit* des Gnadenstandes zum Problem – und damit wird der Standpunkt der „absoluten“ Uneinsehbarkeit in die Gnadengewißheit der reinen Lehre verlassen. Dies dahingehend, daß die Seelsorge den Gläubigen lehrte, daß es seine Pflicht ist anzunehmen, sich im Gnadenstand zu befinden, andernfalls ist von unzulänglichem Glauben beim Gläubigen auszugehen. Zum anderen wurde ihm zur Erreichung der Selbstgewißheit des Gnadenstandes die rastlose Berufsarbeit als hervorragendes Mittel anempfohlen.³⁶

³⁵„Hier ist eben der Glaube: daß der Christ durch Wirken »in majorem Dei gloriam« seinen Gnadenstand bewähre, maßgebend, und die scharfe Perhorreszierung der Kreaturvergötterung und alles Haftens an den persönlichen Beziehungen zu Menschen mußte diese Energie unvermerkt in die Bahnen sachlichen (unpersönlichen) Wirkens lenken. Der Christ, dem die Bewährung seines Gnadenstandes am Herzen liegt, wirkt für die Zwecke Gottes und diese können nur unpersönliche sein. Jede rein gefühlsmäßige – also: nicht rational bedingte – persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch verfällt eben in der puritanischen, wie in jeder asketischen, Ethik sehr leicht dem Verdacht, Kreaturvergötterung zu sein.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 93)

³⁶„Es war zum mindesten, soweit die Frage des eignen Gnadenstandes auftauchte, unmöglich, bei Calvins von der orthodoxen Doktrin wenigstens nie förmlich aufgegebenener Verweisung auf das Selbstzeugnis des beharrenden Glaubens, den die Gnade im Menschen wirkt, stehenzubleiben. Vor allem die Praxis der Seelsorge, welche auf Schritt und Tritt mit den durch die Lehre geschaffenen Qualen zu tun hatte, konnte es nicht. Sie fand sich mit diesen Schwierigkeiten in verschiedener Art ab. Soweit sie dabei nicht die Gnadenwahl uminterpretiert, gemildert und im Grunde aufgegeben, treten namentlich zwei miteinander verknüpfte Typen seelsorgerischer Ratschläge als charakteristisch hervor. Es wird einerseits schlechthin zu Pflicht gemacht, sich für erwählt zu halten, und jeden Zweifel als Anfechtung des Teufels abzuweisen, da ja mangelnde Selbstgewißheit Folge unzulänglichen Glaubens, also unzulänglicher Wirkung der Gnade sei. [...] An Stelle der demütigen Sünder, denen Luther, wenn sie in reuigem Glauben sich Gott anvertrauen, die Gnade verheißt, werden so jene selbstgewissen

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

Zur Kontrolle der Befolgung der Gebote Gottes, und um den Weg zu weisen, wie die Mehrung des Ruhmes Gottes auf Erden zu bewerkstelligen sei, greift auch die Seelsorge zur Bibel, die als Offenbarung von Gottes Geboten angesehen wird. So wird dem Gläubigen die Möglichkeit gegeben durch die Vergleichung des eigenen Seelenzustandes mit dem der Erwählten in der Bibel, z.B. den Erzvätern, den eigenen Gnadenstand zu kontrollieren. Einen entscheidenden Stellenwert nimmt dabei die Ansicht ein, durch »gute Werke«, den Ruhm Gottes zu vermehren. Denn diese nicht nur als gottgewollte sondern im eigenen auf Dauer gestellten Lebensvollzug als gottgewirkte zu begreifen führt zum Heilsziel dieser Religiosität – der Gnadengewißheit. D.h. die »guten Werke« dienen so nicht als aufsummierbares Mittel die dann ab einem gewissen Stand zur Gnadengewißheit führt, sondern die *Selbstkontrolle* die auf »gute Werke« ausgerichtet ist wird zur dauerhaften Gewissensinstanz erhoben, es gilt in jeder Handlung nach Zeichen der Erwählung zu suchen. „Sie [die guten Werke, Anm. C.V.] sind das technische Mittel, nicht die Seligkeit zu erkaufen, sondern: die Angst um die Seligkeit loszuwerden.“³⁷

„Das bedeutet nun aber praktisch, im Grunde: daß Gott dem hilft, der sich selber hilft, daß also der Calvinist, wie es auch gelegentlich ausgedrückt wird, seine Seligkeit – korrekt müßte es heißen: die Gewißheit von derselben – selbst »schafft«, daß aber dieses Schaffen nicht wie im Katholizismus in einem allmählichen Aufspeichern verdienstlicher Einzelleistungen bestehen kann, sondern in einer zu jeder Zeit vor der Alternative: erwählt oder verworfen? stehenden systematischen Selbstkontrolle.“³⁸

Es ist diese systematische innerlich motivierte Selbstkontrolle in der Lebensführung, auf die Weber abzielt, denn diese führt im innerweltlichen Bereich zu einer methodischen Lebensführung – die ein wahlverwandtschaftliches Verhältnis zur Orientierung an der reinen Zweckrationalität des kapitalistischen Wirtschaftens aufweist. Wobei Weber unter Kapitalismus die okzidentale Form vor Augen hat, Kapitalismus als solchen, d.h. das spekulative Streben nach Geldgewinn gab es ihm zufolge zu jeder Zeit. Der okzidentale Kapitalismus jedoch zeichnet sich durch seine »Temperiertheit« aus, es ist eben ein gezügeltes, berechnetes Gewinnstreben, das auf bestimmten Bedingungen aufruht. So „die rational-kapitalistische Organisation von (formell) freier Arbeit. Orientiert am Marktgeschehen wirkt sie auf der Basis eines rational organisierten Betriebes, einer exakten Kalkulation und einer rationalen Kapitalrechnung. Die historischen Bedingungen der Möglichkeit eines solchen systematischen Vorgehens sind vielfältig und umfassen unter anderem die

»Heiligen« gezüchtet, die wir in den stahlharten puritanischen Kaufleuten jenes heroischen Zeitalters des Kapitalismus und in einzelnen Exemplaren bis in die Gegenwart wiederfinden. Und andererseits wurde, um jene Selbstgewißheit zu erlangen, als hervorragendstes Mittel rastlose Berufsarbeit eingeschärft. (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 105)

³⁷Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 110

³⁸Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 111

Trennung von Haushalt und Betrieb, ein nach formalen Regeln arbeitendes berechenbares Recht und eine ebensolche Verwaltung sowie die Berechenbarkeit technischer Faktoren, und das heißt die Eigenart der abendländischen Wissenschaft. Dabei wird die Entwicklung all dieser Bereiche wiederum beeinflusst von den Bedürfnissen der kapitalistischen Wirtschaft.³⁹ Hält man sich diese Anforderungen vor Augen, so wird auch klar, daß es zumindest in der Entstehungsgeschichte des Kapitalismus eines bestimmten Typus Menschen bedurfte, der ein systematisiertes Leben, welches in diese Richtung tendiert, leben will. Die Wahlverwandtschaftliche Beziehung ist denn auch auf dieser Ebene zu suchen, denn die Systematisierung der Lebensführung war ja, wie Weber zeigt, die Folge des asketischen Protestantismus.

„Die ethische Praxis des Alltagsmenschen wurde so ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten *Methode* der ganzen Lebensführung ausgestaltet. [...] Das Leben des »Heiligen« war ausschließlich auf ein transzendentes Ziel: die Seligkeit, ausgerichtet, aber *eben deshalb* in seinem diesseitigen Verlauf durchweg *rationalisiert* und beherrscht von dem ausschließlichen Gesichtspunkt: Gottes Ruhm auf Erden zu mehren; – und niemals ist mit dem Gesichtspunkt »omnia in maiorem dei gloriam« so bitterer Ernst gemacht worden. Nur ein durch konstante Reflexion geleitetes Leben aber konnte als Überwindung des status naturalis gelten [...] Diese Rationalisierung nun gab der reformierten Frömmigkeit ihren spezifisch *asketischen* Zug.“⁴⁰

Durch die Verknüpfung dieser Veralltäglichen der Heilsmethodik mit dem Berufsleben, bei der Arbeit als asketisches Mittel schlechthin gilt, das nur dazu dient Gottes Ruhm zu mehren – und zu sonst nichts, entsteht ein spezifisch unpersönliches, sachliches Verhältnis zur Arbeit. So bewirkt die Reformation eine ethische Verklärung des Berufes zur »Berufung«, welche mit der Verbreitung des asketischen Protestantismus als Massenerscheinung auftritt. „Diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens“ ist Weber zufolge „eine der folgeschwersten Leistungen der Reformation.“⁴¹ Denn war im mittelalterlichen Zunftwesen die Arbeit und das daraus hervorgegangene Werk noch eine persönliche Leistung, wandelte sich ihr Charakter unter dem Einfluß des asketischen Protestantismus in jenes unpersönliche Verhältnis, daß die Arbeit und das daraus hervorgehende Werk unpersönlich und darin »nur« das ausgezeichnete Mittel sieht, den Ruhm Gottes zu mehren und die Welt nach Gottes Geboten, im Sinne der *lex naturae* umzugestalten. Dieser ethischen Grundlage beraubt gleicht dieses Verhältnis zur Arbeit dem heutigen Fachmenschentum. Der Lebensstil der Puritaner führte denn auch zu Geldgewinn, den sie aus dogmatischen Gründen nicht genießen können und so wieder investieren, was zu neuem Gewinn führt. Überdies überwindet diese ethisch *veralltäglichte* Haltung, die sonst eher kritische Haltung der katholischen Kirche

³⁹ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 148

⁴⁰ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 115

⁴¹ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 72

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

zum Gelderwerb und Reichtum, und bereitet so das spezifisch bürgerliche Berufsethos vor, welches von den religiösen Inhalten des 17. Jhd. nur den Utilitarismus übernimmt und damit dem Kapitalismus in seiner „Gründerzeit“ mit einem „pharisäisch guten Gewissen“⁴² beim Gelderwerb ausstattet. Denn in seiner utilitaristischen Wendung wird im Protestantismus der Reichtum, der in untadeliger Weise genutzt wird, als Zeichen des Erfolgs bei der Mehrung von Gottes Ruhm gewertet. Die ungleiche Verteilung von materiellen Gütern belastet auch nicht das Gewissen des Unternehmers, denn die ungleiche Verteilung der Güter liegt in Gottes Hand. Überdies „stellte die Macht der religiösen Askese ihm [dem Unternehmer, Anm. C.V.] [...] nüchterne, gewissenhafte, ungemein arbeitsfähige und an der Arbeit als gottgewolltem Lebenszweck klebende Arbeiter zur Verfügung.“⁴³

Hierin liegt in geraffter Form zum Ausdruck gebracht, jene Wahlverwandtschaft zur formalen Rationalität des Kapitalismus, deren ökonomische Rationalität als einzige Maxime das Verhältnis von Zweck und Mittel in technischer Hinsicht zueinander stellt und die wertrationale Ebene damit in den Hintergrund geraten lässt. Auf universalhistorischen Maßstab bezogen heißt dies:

„Eine derartige Entwicklung, welche eine durchorganisierte rationale Lebensführung prämiiert, die sich als weltformende Askese gestaltet, hat es trotz ähnlicher Ansätze in anderen Kulturen nur im Okzident gegeben. Wach, beherrscht und ein gleichmäßiges Leben führend ist, so Weber, auch der Konfuzianer, der buddhistische wie jeder Mönch, der arabische Scheich und der römische Senator. Doch der Sinn der Selbstbeherrschung ist ein je eigener, und diese hat daher je eigene Auswirkungen. So kennt beispielsweise auch der Buddhismus eine rationale Ethik und fordert die Affektbeherrschung. Doch sein Ziel ist die Erlösung von der vergänglichen Welt und allen weltlichen Interessen, das Nicht-Handeln sein Ideal. Er zeigt ebensowenig wie Taoismus und Hinduismus irgendeine Neigung, die kreatürliche Welt zu formen, denn deren Ordnung ist gegeben und ewig.“⁴⁴

9.3.3. Kulturkritische Aspekte Webers

Aus dieser universalhistorischen Sicht war mit der »Entzauberung der Welt«, die der asketische Protestantismus hervorbrachte, der okzidentale religiöse Rationalisierungsprozeß innerlogisch zu seinem Abschluß gekommen und setzte sich als rein ökonomischer *Modernisierungs*prozeß fort. Doch mit dem sich durchsetzenden Kapitalismus, der in seiner Anfangsphase der ethischen Stütze »bedurfte« entsteht eine Maschinerie, deren Dynamik einmal in Gang gebracht, keinerlei ethischer Fundierung mehr bedarf. Liefen materiale und ökonomische Rationalität für einen historischen Augenblick im Gleichklang nebeneinander, so trennten sich die Wege wieder, als die Moderne bestimmende Macht blieb allein die ökonomische

⁴²Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 198

⁴³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 198

⁴⁴Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 151

Rationalität übrig.⁴⁵ An dieser Stelle wird Weber zum Kulturkritiker wenn er schreibt:

„Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheurer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt dem Einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf. Der Fabrikant, welcher diesen Normen dauernd entgegenhandelt, wird ökonomisch ebenso unfehlbar eliminiert, wie der Arbeiter, der sich ihnen nicht anpassen kann oder will, als Arbeitsloser auf die Straße gesetzt wird. Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich im Wege der ökonomischen Auslese die Wirtschaftssubjekte – Unternehmer und Arbeiter – deren er bedarf.“⁴⁶

Und die Abhängigkeit und *Zwänge*, die die ökonomische Rationalität für das Leben eines jeden einzelnen bedeutet, klar benennend und kritisierend:

„Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, – wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist.“⁴⁷

Als zweite nicht minder bedeutsame Macht, betrachtet Weber die Bürokratie, die ihrerseits in ihrer Entwicklungsgeschichte im Okzident einen weltweit einzigartigen Weg nahm und jene Tendenzen zu der Ausbildung einer formalen Rationalität im Bereich der Organisation aber auch der Lebensführung verstärkte. In ihrem reinen Typus zeichnet sie sich durch einen Verwaltungsstab aus, der sich aus frei gewählten und ernannten Beamten zusammensetzt, deren Beruf das »Amt« darstellt. Des weiteren durch die Trennung der Beamten von den Verwaltungsmitteln, der genauen Aufteilung der Kompetenzen in einer Amtshierarchie, einer Fachqualifikation, einer strengen einheitlichen Amtsdziplin, einer Treuepflicht die ohne Ansehen der Person den reinen sachlichen Zwecken des Amtes dient. Diese Organisation der Ordnung die „im Prinzip in erwerbswirtschaftlichen oder karitativen oder beliebigen anderen private ideelle oder materielle Zwecke verfolgenden Betrieben und

⁴⁵So bemerkt Weber: „[...] indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob entgültig, wer weiß es? aus diesem Gehäuse entwichen [...] und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der »Berufspflicht« in unsrem Leben um.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 203)

⁴⁶Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 37

⁴⁷Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 204

9. Idealtypischer »Ablauf« der Entzauberung

in politischen oder hierokratischen Verbänden gleich anwendbar und auch historisch (in mehr oder minder starker Annäherung an den reinen Typus) nachweisbar [ist, Einf. C.V.]“⁴⁸, ist in der Moderne zu einer Macht gediehen, die unentbehrlich geworden ist. Entwicklungsgeschichtlich aus anderen Ursprüngen hervorgegangen förderten sich Kapitalismus und Bürokratie gegenseitig und stehen in einem engen Verhältnis zueinander. Dies wird deutlich wenn man sich die Anforderungen der bürokratischen Verwaltung an die Menschen verdeutlicht – die denen der ökonomischen Rationalität entsprechen. So schreibt Weber:

„Die Bürokratie in ihrer Vollentwicklung steht in einem spezifischen Sinn auch unter dem Prinzip des »sine ira ac studio«. Ihre spezifische, dem Kapitalismus willkommene, Eigenart entwickelt sie um so vollkommener, je mehr sie sich »entmenschlicht«, je vollkommener, heißt das hier, ihr die spezifische Eigenschaft, welche ihr als Tugend nachgerühmt wird: die Ausschaltung von Liebe, Haß und allen rein persönlichen, überhaupt allen irrationalen, dem Kalkül sich entziehenden, Empfindungselementen aus der Erledigung der Amtsgeschäfte, gelingt. Statt des durch persönliche Anteilnahme, Gunst, Gnade, Dankbarkeit, bewegten Herren der älteren Ordnung verlangt eben die moderne Kultur, für den äußeren Apparat, der sie stützt, je komplizierter und spezialisierter sie wird, desto mehr den menschlich unbeteiligten, daher streng »sachlichen« *Fachmann*. Alles dies aber bietet die bürokratische Struktur in günstiger Verbindung.“⁴⁹

Diese »zweite Macht«, die gleichfalls einen rein versachlichten Lebensstil fördert, der jegliche Frage nach einer materialen Rationalität als Fundament abgeht und rein der formalen Rationalität und ihrer Zweckmittel»heiligkeit« huldigt und den modernen Menschen völlig in Beschlag nimmt, läßt die Annahme durchaus möglich erscheinen, daß dieser Typ Mensch, der von den genannten Faktoren bestimmt wird schlicht ein rein funktionierender Mensch ist, dem jegliches Fragen nach der »Sinnhaftigkeit« seines Tuns abhanden gekommen ist und der kein Interesse mehr hat Wertideen zu verwirklichen, dem jegliche Sehnsucht über sich hinaus zu gehen abhanden gekommen ist. Denn angesichts der »Sinnfreiheit« und der sachlichen Zwanghaftigkeit der Routine, die das Verhalten des modernen Mensch im Getriebe des rationalen Kapitalismus prägt, entwickelt sich eine genauso sachliche Lebensordnung, die sich jeder ethisch-moralischen Ausdeutung entzieht, weil sie als einzigen Bewertungsmaßstab nur noch das technische Verhältnis von Zweck und Mittel kennt, für die Ordnung und die Angepaßtheit an die Ordnung zum Selbstzweck wird. Diesem Typus Mensch etwas entgegenzusetzen, einen Rest Menschentum zu bewahren, fühlte sich Weber wie Nietzsche verpflichtet. Dies wird an Stellen wie der folgenden deutlich:

„Aber so fürchterlich der Gedanke erscheint, daß die Welt einmal etwa von nichts als Professoren voll wäre – wir würden ja in die Wüste entlaufen, wenn so etwas einträte –, noch fürchterlicher ist der Gedanke, daß die Welt mit nichts als jenen Rädchen, also mit lauter Menschen angefüllt sein soll, die an einem kleinen Pöstchen kleben und nach einem etwas größeren Pöstchen streben – ein Zustand, den Sie, wie in den Papyri, so zunehmend

⁴⁸Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Kapitel III, Die Typen der Herrschaft, S. 126f

⁴⁹Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Kapitel III, Die Typen der Herrschaft, S. 563

9.3. Die zwei Wege der Heilsmethodik: Mystik und Askese

im Geiste des heutigen Beamtentums und vor allem seines Nachwuchses, unseren heutigen Studenten, wiederfinden. Diese Leidenschaft für die Bürokratisierung, wie wir sie sich hier äußern hörten, ist zum Verzweifeln. Es ist, als wenn in der Politik der Scheuerteufel, mit dessen Horizont der Deutsche ohnehin schon am besten auszukommen versteht, ganz allein das Ruder führen dürfte, als ob wir mit Wissen und Willen Menschen werden sollten, die »Ordnung« brauchen und nichts als Ordnung, die nervös und feige werden, wenn diese Ordnung einen Augenblick wankt, und hilflos, wenn sie aus ihrer ausschließlichen Angepaßtheit an diese Ordnung herausgerissen werden. Daß die Welt nichts weiter als solche Ordnungsmenschen kennt – in dieser Entwicklung sind wir ohnedies begriffen, und die zentrale Frage ist also nicht, wie wir das noch weiter fördern und beschleunigen, sondern was wir dieser Maschinerie entgegensetzen haben, um einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele, von dieser Alleinherrschaft bürokratischer Lebensideale.“⁵⁰

Und den Zwangscharakter der Wechselwirkung zwischen Bürokratie und Kapitalismus hervorhebend:

„Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag ihres Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch jene lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen darstellt. Im Verein mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamtenverwaltung und -versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll.“⁵¹

Diese Kette von Zitaten ließe sich noch fortsetzen, doch dürfte anhand dieser exemplarischen Auswahl die Sorge Webers um das zukünftige Menschentum deutlich geworden sein. So galt denn auch sein politischer Kampf die Bürokratie überall dort einzuschränken, wo sie nach Webers Auffassung nichts zu suchen hatte. So im Bereich der Politik, bei der es um den leidenschaftlichen Kampf von Wertpositionen geht, in diesem Bereich hat die formale Rationalität der Bürokratie nichts verloren. Denn aus sich selbst heraus ist weder die kapitalistische Wirtschaft noch die Bürokratie in der Lage Erneuerungen politisch-gesellschaftlicher Natur hervorzubringen – dies ist die Aufgabe des sich einsetzenden Politikers, Unternehmers oder einer sonstigen *Persönlichkeit*, die bestrebt ist ihren Wertvorstellungen Geltung zu verschaffen. Weber geht dabei wie Nietzsche von dem prinzipiell agonalen Charakter der Wertsphären aus – ohne jedoch die Konsequenzen, die Nietzsche zog, zu teilen, der diesen agonalen Charakter in einer Philosophie »aufzuheben« suchte, indem er ihn zum Lebensprinzip erhob. Weil dieser agonale Charakter der Wertsphären für Weber unumgänglich ist und alle Wertsphären, inklusive der Wissenschaft, auf irrationalen Boden aufrufen – ganz im Sinne Nietzsches, muß ersteinmal entschieden sein, daß Wahrheit etwas Wissenswertes ist, kann dieser Kampf der Werte

⁵⁰Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Hrsg.: Marianne Weber, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924, S.415

⁵¹Max Weber: Gesammelte Politische Schriften, Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland, PS S. 151

nicht auf formal rationalem Weg entschieden werden. Im Gegensatz zu Nietzsche zieht Weber mit seiner Wissenschaftslehre andere Konsequenzen für die Wissenschaft, so kann diese zwar nicht entscheiden was wir tun sollen, dieses Urteil bleibt an die eigenen letzten Wertvorstellungen gebunden, die jeder selbst zu treffen hat, doch kann sie helfen sich darüber Rechenschaft abzulegen, was mit diesen Urteilen gewollt wird, welche anderen Werte damit verletzt werden und welche Mittel bei gegebenem Zweck welche Folgen und Nebenfolgen hervorbringen, doch dies wird dann Thema im folgenden Kapitel. So steht Weber trotz des sorgvollen Blicks in die Zukunft des Menschentums, oder gerade deswegen in der Tradition der Aufklärung. Doch bleibt bei ihm von jenem hoffnungsfrohen Optimismus nicht mehr viel übrig. Wie für sie gilt auch für Weber, daß Rationalität im Sinne von Vernunft die größtmögliche Freiheit der Entscheidung bietet. Und wie für die Aufklärung so stellt auch für Weber die Rationalität der Vernunft eine Errungenschaft dar, die einen Bruch zu jeglichem traditionellen Verhalten darstellt, was er begrüßt. Denn auch für Weber ist die bewußt rational getroffene Entscheidung die beste aller denkbaren Möglichkeiten, um Zwecke zu setzen und die entsprechenden Mittel dafür in Bewegung zu setzen. Bezüglich der Setzung der Zwecke heißt dies vermittels der rationalen Entscheidung die Möglichkeit der Wahl zwischen den eigenen letzten Wertstandpunkten zu haben. Diese zu treffen ist Webers immer wieder gestellte Forderung an die Menschen. Bedroht sieht er diese historisch entstandene Möglichkeit der freien Wahl der letzten Werte, durch den zunehmenden Formalismus, der Bürokratie und der kapitalistischen Wirtschaft, die sich anschicken sich zum Selbstzweck zu erheben, und die die Macht haben, dies durchzusetzen und die Anpassung der Menschen an ihre Erfordernisse zu erzwingen. Damit dreht sich für Weber ein weiteres Mal das Rädchen der „Dialektik der Aufklärung“, denn ähnlich wie bei dem asketischen Protestantismus, der mithilfe jenen kapitalistischen Geist zu schaffen, der sich dann einmal auf die Bahn gebracht der ethischen Grundlegung entzog, steht es um die Errungenschaften der Aufklärung. Denn trat in der Aufklärung der Rationalisierungsprozeß mit der Betonung der Vernunft einst gegen die traditionelle Ordnung an und stiftete die Möglichkeit der freien Wahl der letzten Werte aus Gründen der Vernunft, droht ihr aus ihr selbst heraus, in jenem stahlharten Gehäuse der Hörigkeit zu erstarren, indem die Vernunft, das einst befreiende Mittel, zum rein formalen Zweck mutiert. Es ist zu betonen, daß diese dialektische Figur im großen universalhistorischen Maßstab wie auch in seinen Teilabschnitten bei Weber immer wiederkehrt und bei Nietzsche gleichfalls im Großen, Universalhistorischen und im Kleinen, auf »Teilabschnitte« bezogen auftaucht. Auch dieser hatte, um einen »Teilabschnitt« herauszugreifen, z.B. das »Rad« der Dialektik der Aufklärung bereits auf die Aufklärung selbst angewandt und die widersprüchlichen Voraussetzungen und die sich ins Gegenteil verkehrenden Ergebnisse bei der Anwendung des Glaubens an die »reine Vernunft« aufgezeigt. „Durch diese Einsicht in die »Dialektik der Aufklärung« entsteht die Kulturkritik, die in Webers Arbeiten immer wieder aufleuchtet. So kann von rückhaltloser Bejahung der bürgerlichen

Kultur seiner Zeit keine Rede sein. Zu deutlich ist seine Vision vom »Gehäuse der Zukunft«, zu eindeutig seine Absage an jeden Fortschrittsoptimismus. Denn »ausnahmslos jede, wie immer geartete Ordnung der gesellschaftlichen Beziehung ist, wenn man sie *bewerten* will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, welchem menschlichen Typus sie [...] die optimalen Chancen gibt, zum Herrschenden zu werden.«⁵² Und deutlich an Nietzsche anklingend gehen seine Befürchtungen in jene Richtung die Nietzsche mit dem »letzten Menschen« beschwor, wenn er schreibt:

„Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.«“⁵³

⁵²Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 156

⁵³Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Kapitel: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus II., RS I S. 204

10. Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft

10.1. Exkurs

Wie bereits im vorhergehenden Kapitel angedeutet, geht Weber wie Nietzsche von einem agonalen Charakter der Wertsphären aus. Der Begriff des Kampfes der Wertsphären als dem menschlichen Handeln zugrunde liegendes Problem, oder wie es bei von Schelting heißt: die Wertirrationalität der Welt¹ klingt in zahlreichen Texten Webers immer wieder an. Gemeint ist damit die Problematik, daß die Identität von Sein und Sollen im menschlichen Handeln prinzipiell auseinanderfallen. Denn:

„Wir stehen in unserem bewußten Leben und Handeln in zwei heterogenen »Gesetzesreihen«, die sich völlig »indifferent« zueinander verhalten, und es gibt keine Gewähr dafür, daß die *kausal* notwendigen Mittel sich nach dem Wertgehalt der Zwecksetzung »richten«. Angesichts der »Wertindifferenz« der kausalen Verflechtung unseres Handelns stehen wir vor dem Sachverhalt, der Max Weber immer wieder aufs tiefste erschütterte und den er mit speziellem Bezug auf die politische Sphäre und die Spannungen, in die sie zum Ethischen tritt, die *ethische Irrationalität der Welt* genannt hat.“²

So verdeutlicht er in dem Aufsatz „Politik als Beruf“ anhand der Begriffe der Gesinnungs- und der Verantwortungsethik die grundsätzlichen unüberbrückbaren Spannungen von bestimmten ethischen Postulaten zur Politik und zeigt damit auch den je eignen Geltungsanspruch der Wertsphären auf. Gleichfalls in den „Zwischenbetrachtungen“ in denen er die Spannungen der ökonomischen, politischen, intellektuellen und erotischen Wertsphäre zur Religiosität aufweist, darin wird auch das Eigenrecht, im Sinne einer je eigenen Dynamik der »Rationalität« der jeweiligen Sphäre deutlich zum Ausdruck gebracht. Im Gegensatz zu Nietzsche, der aus dem agonalen Charakter der Welt die radikalsten Konsequenzen zieht, für den die Wissenschaft keine Möglichkeit bietet diesen agonalen Charakter zu überwinden – wie sie das zu seiner Zeit noch beanspruchte und den radikalen Nihilismus propagiert, um eine Umwertung aller bestehenden Werte herbeizuführen und versucht mit seiner Lehre die Welt selbst als Willen zur Macht zu begreifen, dem das ewige Werden und die ewige Wiederkehr eignet, um darin den agonalen Charakter »aufzuheben« – wie im Nietzscheil dargelegt, beschreitet Weber andere

¹Alexander von Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934, S. 26ff

²Alexander von Schelting: Max Webers Wissenschaftslehre, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934, S. 26

Wege. Angesichts dieses Befundes der Wertindifferenz der Welt, den Weber mit Nietzsche teilt, stellt sich die handlungspraktische Frage, wenn es keine absolute Einheit als gebietenden Imperativ mehr gibt, anhand was für Kriterien dann Entscheidungen, z.B. im Bereich des Politischen getroffen werden können. Bekanntlich präferierte Weber dabei die Haltung des Verantwortungsethikers, dem wiederum die Wissenschaft eine Entscheidungshilfe sein kann, dabei behält Weber die Position Nietzsches, daß es auf die Frage: Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben? eine wissenschaftliche Antwort nicht gibt. Mit Nietzsche teilt er also die Ansicht, gegen viele seiner Zeitgenossen, die die Ansicht vertraten, daß die Wissenschaft in der Lage sei eine Identität von Sein und Sollen zu stiften, daß die Wissenschaft es nicht vermag diesen agonalen Charakter zu überwinden, sondern vielmehr nur ein Teil daraus ist, da diese selbst auf »irrationalen« Voraussetzungen ruht. Im Gegensatz zu Nietzsche räumt Weber der Wissenschaft jedoch die Möglichkeit ein Klarheit in das Gewollte der angestrebten Zwecke zu bringen und darüberhinaus sich im klaren zu sein, welche Mittel bei gegebenem Zweck, welche Folgen und Nebenfolgen hervorbringen – die Entscheidung selbst ruht auf der je eigenen Haltung zu den letzten Werten. Für Nietzsche war dieser Weg nicht gangbar. Man kann nun Webers Wissenschaftslehre dahingehend interpretieren, daß sie die Wissenschaftskritik Nietzsches – ohne einen direkten Bezug herstellen zu wollen, durchaus ernst nimmt und anhand der Methodologie positiv in die Wissenschaft mithinein nimmt. Insofern stellt die »Aufnahme« der Wissenschaftslehre in die Verantwortungsethik indirekt eine *mögliche* Antwort auf den agonalen Charakter der Welt und auf Nietzsches Nihilismus dar. Diesen Wertspannungen begegnen zu können und sie bewußt zu sehen und sich zu entscheiden ist die Forderung Webers wenn er schreibt:

„Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem »Erlebnis« stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Anlitz blicken zu können.“³

Im Folgenden soll die Wissenschaftslehre Webers über die hier gemachten Andeutungen hinaus in ihren *Grundzügen* zur Darstellung gebracht werden.

10.2. Wissenschaftslehre

10.2.1. Das Postulat der Wertfreiheit

Die gewählte Überschrift des Kapitels könnte suggerieren, daß Weber im klassischen Sinne eine »Lehre«, d.h. eine systematische, in sich geschlossene Ausarbeitung seines Wissenschaftsbildes hinterlassen hat. Dem ist nicht so, was man einer-

³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 605 [547]

seits bedauern kann – wegen der sich daraus ergebenden Interpretationsspielräume, aber aus dem gleichen Grund begrüßen kann, da diese immer wieder Anlaß zu neuen Betrachtungen geben. Das von Marianne Weber 1922 herausgegebene Werk, das den Begriff der Wissenschaftslehre im Titel trägt, vereint einzelne Arbeiten Webers, die er im Zeitraum zwischen 1902 – 1919 verfaßte und die Hauptquelle für seine Wissenschaftsvorstellung abgeben – was eine eindeutige Interpretation wiederum erschwerte, da die Texte zeitlich auseinander liegen. Manche Interpreten weisen eine Entwicklung in Webers Wissenschaftsvorstellung nach, andere weisen die Kontinuität nach. Weber selbst der sich stets als Fachwissenschaftler verstand, waren die methodologischen Erörterungen eher »lästig«, da er sie nicht als Bestandteil einer Fachdisziplin ansah, sondern als Aufgabe der Wissenschaftstheorie, die er als eigene Disziplin ansah, der Fachwissenschaftler hat seinem Verständnis nach die methodologischen Grundlagen seines Faches zwar im Auge zu behalten, sich auch danach zu richten, aber die Probleme eines Fachwissenschaftlers werden seiner Ansicht nach hauptsächlich von sachlichen Problemen bestimmt und darin besteht auch seine Aufgabe. Ein Eingreifen in die methodologische Debatte wurde jedoch für ihn insofern unumgänglich, als daß er sich mit seinen Arbeiten gegen das Wissenschaftsverständnis seiner Zeit wandte, bzw. in die zu seiner Zeit bestehende Debatte der beiden Strömungen der klassischen und der historischen Nationalökonomie eingriff. Im Kern geht es bei dieser Debatte um die Frage der „Möglichkeit einer geschichtlichen bzw. einer Gesetzeserkenntnis.“⁴ Weber ging es also vorrangig um eine Abgrenzung der Sozial- und Geschichtswissenschaften, oder wie er sie nennt, den »Kulturwissenschaften« von jenem Anspruch einer falsch verstandenen Gesetzeserkenntnis und den Nachweis ihrer „gemeinsamen logischen Grundlagen zu zeigen und sie abzugrenzen gegen Objektivismus, Subjektivismus, Intuitionismus, Positivismus, ja alle -ismen in der Wissenschaft.[...] Dabei stellt sich als zentrales Problem das Verhältnis der Wissenschaft zur Praxis dar, und das heißt im Rahmen der Methodologie zum handlungsleitenden praktischen Werturteil.“⁵

Das wohl bekannteste und zugleich umstrittenste Postulat aus Webers Wissenschaftslehre ist das Postulat der Wertfreiheit in den Wissenschaften. Mit einer nicht vorhersagbaren Regelmäßigkeit tritt diese von Weber am Anfang des Jahrhunderts losgetretene Debatte, die in den Sozialwissenschaften unter dem Namen Werturteilsstreit in die Wissenschaftsgeschichte eingegangen ist, zuletzt im Positivismusstreit, der gleichfalls zum sozialwissenschaftlich kanonisierten Wissen gezählt werden darf und der in den sechziger Jahre entbrannte, eine zentrale Rolle in der Wissenschaft – zu einem Ende gelangte sie bis heute nicht. Die Bedeutung und auch die Endlosigkeit der Debatte wird verständlich, wenn man sich vor Augen führt, daß die Kernproblematik des Werturteilsstreits, „sich nicht auf eine Einzelwissenschaften, sondern auf wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt, genauer

⁴ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 90

⁵ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 90

gesagt, auf deren Verhältnis zu praktischen Werturteilen und damit zur Praxis menschlicher Tätigkeit“ bezieht. Die wissenschaftlich-kulturelle Vielschichtigkeit die dabei mit in die Debatte fließt und nicht zu Letzt die spürbare Emotionalität mit der sie geführt wird, deutet darauf hin, daß es sich dabei nicht nur um ein wissenschaftstheoretisches Problem handelt, sondern um die Nachfolgefrage eines zusammengebrochenen Weltbildes und damit den Versuch die Rolle der Wissenschaft im Gesamtgefüge der gesellschaftlichen Ordnung neu zu definieren. Innerhalb dieser Debatte liefert Weber nach wie vor wichtige Argumentationen. Die Implikationen die Weber mit seinem Postulat aufstellte sind dabei nach wie vor umstritten – als mittlerweile unumstritten hingegen darf gelten was er bezogen auf seine Wissenschaftsidee eigentlich unter Wertfreiheit verstand. Die Mißverständnisse auf die dieses Postulat schon zu Webers Lebzeiten stieß und zum Teil mit den selben Einwänden noch heute stößt zu verdeutlichen sei auf die Betreffende Stelle im „Wertfreiheitsaufsatz“ verwiesen:

„Unendliches Mißverständnis und vor allem terminologischer, daher gänzlich steriler, Streit hat sich an das Wort »Werturteil« geknüpft, welches zur Sache offenbar gar nichts austrägt. Es ist, wie eingangs gesagt, ganz unzweideutig, daß es sich bei diesen Erörterungen für unsere Disziplinen um praktische Wertungen sozialer Tatsachen als, unter ethischen oder unter Kultur Gesichtspunkten oder aus anderen Gründen, praktisch wünschenswert oder unerwünscht, handelt. Daß die Wissenschaft 1. »wertvolle«, d.h. logisch und sachlich gewertet, richtige und 2. »wertvolle«, d.h. im Sinne des wissenschaftlichen Interesses wichtige Resultate zu erzielen wünscht, daß ferner schon die Auswahl des Stoffes eine »Wertung« enthält – solche Dinge sind trotz alles darüber Gesagten allen Ernstes als »Einwände« aufgetaucht. Nicht minder ist das fast unbegreiflich starke Mißverständnis immer wieder entstanden: als ob behauptet würde, daß die empirische Wissenschaft »subjektive« Wertungen von Menschen nicht als Objekt behandeln könne (während doch die Soziologie, in der Nationalökonomie aber die gesamte Grenznutzenlehre auf der gegenteiligen Voraussetzung beruht). Aber es handelt sich doch ausschließlich um die an sich höchst triviale Forderung: daß der Forscher und Darsteller die Feststellung empirischer Tatsachen (einschließlich des von ihm festgestellten »wertenden« Verhaltens der von ihm untersuchten empirischen Menschen) und seine praktisch wertende, d.h. diese Tatsachen (einschließlich etwaiger zum Objekt einer Untersuchung gemachter »Wertungen« von empirischen Menschen) als erfreulich oder unerfreulich beurteilende, in diesem Sinn: »bewertende« Stellungnahme unbedingt auseinanderhalten solle, weil es sich da nun einmal um heterogene Probleme handelt.“⁶

Worum es also Weber geht ist die *Trennung* von Werturteilen und zwar verstanden als: *praktische* Bewertung von sozialen Phänomenen, im Sinne eines gut oder schlecht, von der Wissenschaftlichen Analyse sozialer Phänomene. Diese Trennung bezieht sich sowohl auf den Prozeß der Erkenntnisgewinnung als auch auf die Darstellung der Ergebnisse. Die Grundlage dieser Forderung der Trennung von Werturteil und Wissenschaft, bildet die nicht von Weber erfundene Einsicht, der logischen Unterschiedenheit von Sein und Sollen, die nun einmal seit Kant schon nicht als eine logische Identität zusammenfallen, wenn dieser auch noch eine Möglichkeit der Vermittlung beider Ebenen sah.⁷ Für Weber steht das Auseinanderfallen von

⁶Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL S. 499-500 [461-462]

⁷Wer ernsthafte Schwierigkeiten mit dieser Forderung hat schlage zur Veranschaulichung der Vermi-

Sein und Sollen, wie für Nietzsche unumstößlich fest. D.h. Weber zieht auf wissenschaftlicher methodologischer Ebene die Konsequenzen aus der Wertirrationalität der Welt – sich darin auch von Nietzsche klar absetzend. Er grenzt sich damit von Strömungen seiner Zeit ab, die diese Identität noch für möglich hielten, so dem Idealismus jener Culeur, für den das Wahre und Gute eine Einheit bildete, der Lebensphilosophie und romantischen Strömungen. Gegen all diese Strömungen, die dazu neigten die logische Identität von Sein und Sollen zu Vermischen setzte sich Weber zur Wehr. Denn: „Ihm zufolge kann Wissenschaft weder über das von ihr Erarbeitete ein Werturteil abgeben noch irgend etwas über die Gültigkeit von Werten aussagen. Sie ist nicht in der Lage, Probleme einer Wertphilosophie zu entscheiden wie die unterschiedliche Qualität von Werten, die für sie unwesentlich ist, und kann aus ihren Tatsachenfeststellungen keine normativen Postulate ableiten oder gar sinnstiftende Weltanschauungen.“⁸ Genauso lehnt Weber mit seinem Postulat einen Wissenschaftsoptimismus ab, der vermeint diesen logischen Hiatus überwinden zu können, indem das Glück aller eine rein wissenschaftlich, technische Frage ist:

„Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum *Glück* gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen »letzten Menschen, die das Glück erfunden haben« ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben.“⁹

Der Wissenschaft als Sinnstifterin des Lebens erteilt Weber eine Absage, dabei die Tolstoj's aufgreifend:

„Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: »Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben? keine Antwort gibt. Die Tatsache, daß sie uns diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar.“¹⁰

Was also Weber von der Wissenschaft fordert ist die Trennung der Wertsphären von dem Empirischen, da das logische Auseinanderfallen von Sein und Sollen der empirischen Wissenschaft nicht gestattet in den Kampf der Werte einzugreifen um sich auf diese Weise als bestimmende Macht über alle Wertsphären zu erheben. Für Weber lebt der Mensch in unterschiedlichen Wertbereichen in denen sich keine objektive Ordnung findet und ein jeder sein Recht auf Erfüllung verlangt. Die Einsicht in die Wertindifferenz der Welt und wissenschaftliche Unentscheidbarkeit des *Handelns* in der Welt gebietet die intellektuelle Rechtschaffenheit. Weber

schung von Werturteil und »Tatsache« in einem ehemals sozialistischen Staat veröffentlichtem philosophischen Wörterbuch Begriffe wie Dialektik, Kapitalismus o.ä. nach, um dem Gemeinten auf die Spur zu kommen, oder in Bezug auf Sexualität unter Onanie in einem Wörterbuch des 18., 19. und 20. Jhd.

⁸Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 92

⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 598 [540]

¹⁰Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 598 [540]

strebt damit an den Raum der Wissenschaft von dem Kampf der Werte frei zu halten und andererseits den Kampf der Werte von der Wissenschaft, im Sinne der sie dominierenden Instanz. Denn die Wissenschaft braucht den politisch freien Raum für die Entfaltung ihrer Fragen. Jedes totalitäre Regime belegt historisch die Einflußnahme im Bereich der Wissenschaft, indem ganze Zweige »bereinigt« oder schlicht abgeschafft wurden.¹¹ Umgekehrt ist die Forderung der Wissenschaft ihrerseits sich nicht als Herrin der Werte gebärden soll. Um diese logische Verknüpfung von Wissenschaft *die darauf aus ist* den Sinn in der Welt zu Beweisen und damit Werturteile als *allein gültige* nachzuweisen, nochmals an einem Beispiel von Weber zu demonstrieren:

„Wenn Sie sich an den Ausspruch Swammerdams erinnern: »ich bringe Ihnen hier den Nachweis der Vorsehung Gottes in der Anatomie einer Laus«, so sehen Sie, was die (indirekt) protestantisch und puritanisch beeinflusste wissenschaftliche Arbeit damals sich als ihre eigene Aufgabe dachte: den Weg zu Gott. Den fand man damals nicht mehr bei den Philosophen und ihren Begriffen und Deduktionen: – daß Gott auf diesem Weg nicht zu finden sei, auf dem ihn das Mittelalter gesucht hatte, das wußte die ganze pietistische Theologie der damaligen Zeit, Spener vor allem. Gott ist verborgen, seine Wege sind nicht unsere Wege, seine Gedanken nicht unsere Gedanken. In den exakten Naturwissenschaften aber, wo man seine Werke physisch greifen konnte, da hoffte man, seinen Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen. Und heute? Wer – außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden – glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen »Sinn« – wenn es ihn gibt – auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen »Sinn« der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen! Und vollends: die Wissenschaft als Weg »zu Gott«? Sie, die spezifisch gottfremde Macht?¹²

Mit all solchen Erwartungen an die Wissenschaft ist es Weber zufolge vorbei, und seine Forderung an den Wissenschaftler ist denn auch:

„Verlangen kann man von ihm nur die intellektuelle Rechtschaffenheit: einzusehen, daß Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem Wert der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände *handeln* solle – daß dies beides ganz und gar *heterogene* Probleme sind.¹³

Von dem logischen Problem der Identität von Sein und Sollen und ihrer Rolle in den Kulturwissenschaften ist wiederum das Wertproblem zu trennen, denn ob ein Wissenschaftler in seiner Arbeit wertend Stellung nehmen soll oder nicht ist eine Frage die wiederum von Werturteilen abhängt, also wissenschaftlich nicht beantwortbar ist und somit jedem persönlich überlassen bleibt. Das Wertfreiheitspostulat wurde auch dahingehend mißverstanden, daß Wissenschaftler nicht wertend

¹¹In diesem Zusammenhang soll auch an zahlreiche sozialistische »wissenschaftliche« Veröffentlichungen erinnert werden die den Sozialismus als das für den Menschen bessere System bewiesen.

¹²Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 597 [539]

¹³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 602 [544]

Stellung beziehen dürften – dem ist nicht so, denn Weber selbst ist ein Wissenschaftler der zeitlebens klar Stellung bezogen hat, also er wohl kaum in Einklang zu bringen ist mit dieser Position. Doch, bezieht der Wissenschaftler wertend Stellung, soll er sich und dem Leser zwei Dinge klar machen, erstens: „welches die Maßstäbe sind an denen er die Wirklichkeit gemessen und aus denen heraus das Werturteil abgeleitet wird“ und zweitens: „in solchen Fällen den Leser (und – sagen wir wiederum – vor allem sich selbst!) jederzeit deutlich zu machen, *daß* und *wo* der denkende Forscher aufhört und der wollende Mensch anfängt zu sprechen, *wo* sich die Argumente an den Verstand und *wo* sie sich an das Gefühl wenden.“ Und in aller Deutlichkeit wendet sich Weber: „Gegen diese *Vermischung*, nicht etwa gegen das Eintreten für die eigenen Ideale richten sich die [...] Ausführungen. *Gesinnungslosigkeit* und *wissenschaftliche* »Objektivität« haben keinerlei innere Verwandtschaft.“¹⁴

Zu guter Letzt sei auch die historische Situation berücksichtigt aus der heraus Weber seine Forderung immer wieder gestellt hat – und damit ist der wissenschaftliche Betrieb seiner Zeit gemeint. Die meisten Zitate zu dem Thema der Werturteilsfreiheit befinden sich im Kontext des Wissenschaftsbetriebes, den er vor Augen hat und seine Position gegen diese Praxis formuliert. Wogegen er sich damit richtet ist die Katheder-Prophetie. An dieser ist es vor allem ein Punkt den er angreift und in aller Kürze mit dem Diktum: „Politik gehört nicht in den Hörsaal“¹⁵, benannt ist, gemeint ist auch hier Politik *machen* und nicht *analysieren*. Dieses Diktum speist sich aus zwei Gründen. Weber ist im Gegensatz zu vielen seiner Zeit nicht der Ansicht, daß es Aufgabe einer Universität sei dem Humboldtschen Ideal Folge zu leisten um einen »Ganzen« Menschen zu erziehen – er sieht die Aufgabe der Universität in der Moderne in der fachmäßigen Schulung von fachlich Qualifizierten und die einzige Tugend die vermittelt werden kann sieht er in dem Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit sich ohne Ansehen der Person der Sache zu widmen und auch unbequeme Tatsachen anzuerkennen. Der Argumentationsstrang und die Begründung für diese Wertung ist folgende:

„Die Frage dagegen: ob man auf dem Katheder überhaupt (auch unter dieser Kautel) praktisch werten solle oder nicht, ist ihrerseits eine solche der praktischen Universitätspolitik und deshalb letztlich nur vom Standpunkt jener Aufgaben aus entscheidbar, welche der Einzelne von seinen Wertungen aus den Universitäten zuweisen möchte. Wer für sie, und damit für sich selbst, kraft seiner Qualifikation zum akademischen Lehrer heute noch die universelle Rolle: Menschen zu prägen, politische, ethische, künstlerische, kulturelle oder andere Gesinnung zu propagieren, in Anspruch nimmt, wird zu ihr anders stehen, als derjenige, welcher die Tatsache (und ihre Konsequenzen) bejahen zu müssen glaubt: daß die akademischen Hörsäle heute ihre wirklich wertvollen Wirkungen nun einmal nur durch fachmäßige Schulung seitens fachmäßig Qualifizierter entfalten und daß deshalb die »intellektuelle Rechtschaffenheit« die einzige spezifische Tugend sei, zu der sie zu erziehen haben. Man kann den ersten Standpunkt aus ebensoviel verschiedenen letzten Positionen

¹⁴Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S.157

¹⁵Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 600 [542]

10. Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft

heraus vertreten wie den zweiten. Diesen letzteren insbesondere (den ich persönlich einnehme) kann man ableiten sowohl aus einer höchst überschwenglichen wie gerade umgekehrt auch aus einer durchaus bescheidenen Einschätzung der Bedeutung der »Fach«bildung. Z.B. nicht, weil man etwa wünschte, daß alle Menschen, im innerlichen Sinne, zu möglichst reinen »Fachmenschen« werden möchten. Sondern gerade umgekehrt, weil man die letzten höchst persönlichen Lebensentscheidungen, die ein Mensch aus sich heraus zu treffen hat, nicht mit Fachschulung – wie hoch deren Bedeutung für die allgemeine Denkschulung nicht nur, sondern indirekt auch für die Selbstdisziplin und sittliche Einstellung des jungen Menschen gewertet werden möge – in denselben Topf geworfen und ihre Lösung aus eigenem Gewissen heraus dem Hörer nicht durch eine Kathedersuggestion abgenommen zu sehen wünscht.“¹⁶

Ein weiteres Argument gegen die Katheder-Prophetie ist nach Webers Ansicht, daß wenn sie schon betrieben wird alle Positionen auf dem Katheder vertreten sein müßten, d.h. auch die Extremsten – was zu seiner Zeit zu Webers Bedauern von der politischen Praxis verhindert worden ist. Die ungleiche Verteilung der Macht innerhalb des »politischen Forums« des Hörsaals zu Zeiten Webers, bei der die Rollenverteilung ausschließlich in Redner und Zuhörer zerfiel, d.h. der Hörsaal gemessen an einer *realen* politischen Auseinandersetzung, eine politisch widerspruchslöse Zone war, ist für Weber gleichfalls ein Grund die Katheder-Prophethie anzugreifen.

„Fragt er dann weiter, warum er nicht beide [Professor, Werturteile und Wissenschaft, Anm. C.V.] im Hörsaal behandeln solle, so ist darauf zu antworten: weil der Prophet und der Demagoge nicht auf das Katheder eines Hörsaals gehören. Dem Propheten wie dem Demagogen ist gesagt: »Gehe hinaus auf die Gassen und rede öffentlich.« Da, heißt das, wo Kritik möglich ist. Im Hörsaal, wo man seinen Zuhörern gegenübersteht, haben sie zu schweigen und der Lehrer zu reden, und ich halte es für unverantwortlich, diesen Umstand, daß Studenten um ihres Fortkommens willen das Kolleg eines Lehrers besuchen müssen, und daß dort niemand zugegen ist, der diesem mit Kritik entgegentritt, auszunützen, um den Hörern nicht, wie es seine Aufgabe ist, mit seinen Kenntnissen und wissenschaftlichen Erfahrungen nützlich zu sein, sondern sie zu stempeln nach seiner persönlichen politischen Anschauung.“¹⁷

Nun sei noch angemerkt, daß angesichts der Schwierigkeit der Inhalte und Voraussetzungen die dieses Postulat in sich birgt, dessen sich Weber durchaus bewußt ist – was ihn aber nicht hindert es zu fordern, das Postulat als Limeswert angesehen werden kann. D.h. bei allem Bemühen ihn zu erreichen wird es sich immer nur um eine Annäherung handeln können, würde man es »rein« fordern würde es schon allein an dem System der Sprache scheitern, man gedenke nur an die Versuche des wissenschaftlichen Positivismus, aber in diesem Sinne, als Limeswert, kann das Wertfreiheitspostulat als Ideal wissenschaftlichen Arbeitens aufgefasst werden, als regulative Idee. Was die »Erfüllung« der Voraussetzungen angeht – im Sinne des Wertfreiheitspostulates – »objektive« Ergebnisse in den Kulturwissenschaften zu erbringen und was dabei »Objektivität« heißt, hat Weber wiederum in seinen methodologischen Überlegungen vorgetragen, d.h. wiederum die Möglichkeiten und Aufgaben einer empirischen Wissenschaft.

¹⁶Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL S. 491 [453]

¹⁷Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, S. 602 [544]

10.2.2. Das Prinzip der »objektiven Möglichkeit«, der »adäquaten Verursachung« und der Verstehensbegriff

Die methodologischen Konsequenzen die Weber aus seinem Wertfreiheitspostulat gezogen hat verleihen Weber bis heute eine Sonderstellung in den unterschiedlichen Schulrichtungen der Soziologie. Mit seinem Ansatz der „Verstehenden Soziologie“ entzieht sich Weber der gängigen Etikettierung, die sich im allgemeinen bemüht die unterschiedlichen Strömungen danach einzuteilen, ob sich die sozialwissenschaftliche Methodologie, entweder grundsätzlich von der naturwissenschaftlichen zu trennen sucht, oder ob sie eine möglichst große Annäherung an diese anstrebt – beide beanspruchen sich auf ihre jeweilige Methodologie berufend in ihrem Sinne »Objektivität«. Der sich daraus ergebende methodologische Streit prägt die sozialwissenschaftliche Diskussion bis heute. Für die erstgenannte Position lassen sich beispielsweise sozialwissenschaftliche Methodologien anführen, die sich in kleinerem oder stärkerem Maß auf einen Verstehensbegriff in Anlehnung an Dilthey zurückführen lassen. Dessen Hermeneutik, in der als *grundsätzliches* Differenzierungsmerkmal zu den Naturwissenschaften die Art der Erfahrung der Gegenstände, oder anders ausgedrückt die Gegebenheit der Gegenstände der Geisteswissenschaften, als im Seelenleben der Menschen verankertes, in den Vordergrund stellt. Daraus folgert Dilthey, daß mit einer rein rationalen Methode die Gegenstände der Geschichte, der er eine paradigmatische Rolle in den Geisteswissenschaften zuweist, nicht erfassbar sind. Denn um die Gegenstände zu erfassen, bzw. zu »verstehen«, ist es Dilthey zufolge über die intellektuelle Erfassung des Gegenstandes hinaus erforderlich den ganzen Menschen mit seinem Wollen, Fühlen und Vorstellen mit einzubeziehen. D.h. im Unterschied zu dem naturwissenschaftlichen »Fremdverstehen« setzt das geisteswissenschaftliche »Fremdverstehen« ein Sichhineinversetzen, Nachbilden und Nacherleben voraus. Mit den Mitteln der Hermeneutik versucht Dilthey den Umkreis von Erleben, Ausdruck und Verstehen als „als Prozeß der Selbstausslegung des Lebens zu beschreiben. Leben als allumfassendes Ganzes ist die gemeinsame Basis von Subjekt und Objekt, was ein Verstehen überhaupt erst ermöglicht und die Lebensverbundenheit der Wissenschaft garantiert. Die Untersuchungsgegenstände der Geisteswissenschaften sind wie diese Objektivationen des Lebens, das nur in seinen jeweiligen Äußerungen zu erfassen ist. Leben ist die nicht mehr hintergehbare Grundlage, die den Abstraktionen des erkennenden Geistes gegenüberstehen, eine irrationale, letztlich metaphysische Macht.“¹⁸ Ohne die deutliche Nähe zu Nietzsches Lebensbegriff und letztlich der Grundfigur der Schopenhauerischen Willensmetaphysik, die die Basis der Theorie bildet, an dieser Stelle in ihrer »Bedenklichkeit« näher zu beleuchten, läßt sich sagen: daß Diltheys Theorie prägend für einen Zweig der Geisteswissenschaften war. Der eher naturwissenschaftliche Zweig der Geisteswissenschaften geht dann bis auf Comte zurück und läßt sich, dabei stark vereinfachend, was seine Zielset-

¹⁸ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 99

zung angeht, dadurch charakterisieren, daß er wie die Naturwissenschaften auch, bestrebt ist Gesetzmäßigkeiten im sozialen Verhalten aufzustellen. Beispielhaft und das Ziel verfolgend Webers »Sonderstellung« in diesem sehr allgemeinen und damit notwendig »ungenauen« Einteilungsschema zu verdeutlichen, läßt sich als neuere »Variante« dieses im oben erwähnten Sinne »naturwissenschaftlich« ausgerichteten Zweiges, oder anders ausgedrückt: sich dieser Traditionslinie zurechnend lassend, die Systemtheorie Luhmanns nennen.

Webers Ansatz läßt sich als Vermittlungsversuch in diesem allgemeinen Einteilungsschema auffassen, er nimmt darin insofern eine mittlere Stellung ein, als daß seine methodologische Ausarbeitung seines Verstehensbegriff beiden Positionen Rechnung zu tragen sucht, ohne auf der rein *wissenschaftslogischen* Seite der Methodologie einen grundsätzlichen Unterschied in der *Konstruktionsweise* von Theorien zwischen Naturwissenschaften und wie er sie nennt Kulturwissenschaften aufzustellen – beide sind als empirische Wissenschaft in ihrer grundlegenden Tätigkeit definiert Kausalerklärungen für Phänomene zu erarbeiten. Die methodologische Sonderstellung Webers erklärt sich aus seinem Verstehensbegriff, der sich, im Gegensatz zu Dilthey, an einer Handlungstheorie orientiert, und die Handlungstheorie wiederum in seine allgemeine Wissenschaftslehre von *empirischen* Wissenschaften eingebunden ist. Handlungstheorie und Wissenschaftslehre sind so dicht miteinander Verknüpft. Um diese These der Verklammerung der Handlungslehre mit der Wissenschaftslehre evident zu machen, ist es von Nöten zu erst auf Webers Verständnis von empirischen Wissenschaften, d.h. deren Wissenschafts- oder besser Konstruktionslogik, einzugehen und dann in einem zweiten Schritt sich seiner Handlungstheorie und damit seinem Verstehensbegriff anzunähern.

Nach Webers Definition der empirischen Wissenschaften als Kausalerklärung, ist es ihre Aufgabe die Wirklichkeit hinsichtlich der Verknüpfung von Ursache und Wirkung, d.h. rational, zu analysieren und Ereignisse unter diesem Gesichtspunkt zu erklären. Weber unterscheidet zu Zwecken der logisch-methodologischen Differenzierung zwischen Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften, dem liegt keinerlei Annahme eines sachlichen Unterschiedes der beiden Wissenschaften hinsichtlich ihres Zugangs zur Wirklichkeit zugrunde, da ja per Definitionem beide anhand der Kausalerklärung mit der Wirklichkeit verknüpft sind, d.h. dieser Unterscheidung liegen *keinerlei* ontologische Annahme bezüglich einer Differenz in der Seinsweise des zu untersuchenden Gegenstandes zugrunde. Die Begründung der Differenzierung liegt lediglich an der unterschiedlichen Orientierung der jeweiligen Wissenschaft an ihrem Erkenntnisziel. So ist es nach Weber das spezifische Ziel der Naturwissenschaften Kausalerklärungen in Form von Gesetzmäßigkeiten vorzulegen, d.h. unter jeglicher Absehung vom Individuellen, Zufälligen – das generelle, gattungsmäßige an den Erscheinungen zu erklären. Das spezifische Interesse ist es den empirischen Einzelfall als Exemplar einem Gattungsbegriff unterzuordnen, d.h. die qualitativen Merkmale der Wirklichkeit auf quantitative Größen zu reduzieren. Den Gesamtzusammenhang der Naturwissenschaften stellt Weber wie folgt

dar:

„Auf der einen Seite Wissenschaften mit dem Bestreben, durch ein System möglichst unbedingt allgemeingültiger Begriffe und Gesetze die extensiv und intensiv unendliche Mannigfaltigkeit zu ordnen. Ihr logisches Ideal – wie es am vollkommensten die reine Mechanik erreicht – zwingt sie, um ihren Begriffen die notwendig erstrebte Bestimmtheit des Inhalts geben zu können, die vorstellungsmäßig uns gegebenen »Dinge« und Vorgänge in stets fortschreitendem Maße der individuellen »Zufälligkeiten« des Anschaulichen zu entkleiden. Der nie ruhende logische Zwang zur systematisierenden Unterordnung der so gewonnenen Allgemeinbegriffe unter andere, noch allgemeinere, in Verbindung mit dem Streben nach Strenge und Eindeutigkeit, drängt sie zur möglichsten Reduktion der qualitativen Differenzierung der Wirklichkeit auf exakt meßbare Quantitäten. Wollen sie endlich über die bloße Klassifikation der Erscheinungen grundsätzlich hinausgehen, so müssen ihre Begriffe potentielle Urteile von genereller Gültigkeit in sich enthalten, und sollen diese absolut streng und von mathematischer Evidenz sein, so müssen sie in Kausalgleichungen darstellbar sein. Das alles bedeutet aber zunehmende Entfernung von der ausnahmslos und überall nur konkret, individuell und in qualitativer Besonderung gegebenen und vorstellbaren empirischen Wirklichkeit, in letzter Konsequenz bis zur Schaffung von absolut qualitätslos, daher absolut unwirklich, gedachten Trägern rein quantitativ differenzierter Bewegungsvorgänge, deren Gesetze sich in Kausalgleichungen ausdrücken lassen. Ihr spezifisches logisches Mittel ist die Verwendung von Begriffen mit stets größerem Umfang und deshalb stets kleinerem Inhalt, ihr spezifisches logisches Produkt sind Relationsbegriffe von genereller Geltung (Gesetze). Ihr Arbeitsgebiet ist überall da gegeben, wo das für uns Wesentliche (Wissenswerte) der Erscheinungen mit dem, was an ihnen gattungsmäßig ist, zusammenfällt, wo also unser wissenschaftliches Interesse an dem empirisch allein gegebenen Einzelfall erlischt, sobald es gelungen ist, ihn einem Gattungsbegriff als Exemplar unterzuordnen.“¹⁹

Demgegenüber ist das Erkenntnisziel der Kulturwissenschaften, die von Weber den Wirklichkeitswissenschaften zugerechnet werden, die kausale Erklärung des konkret individuellen so-seins, bzw. so-geworden-seins. „Denn ihr Ziel ist es, die individuelle Erscheinung in ihrer Eigenart und historischen Bedingtheit kausal zu erklären, und Realität kommt nach Weber nur dem Konkreten, Individuellen zu. Er wendet sich immer wieder gegen die Vorstellung, daß es möglich sei, auch die historische Wirklichkeit aus Formeln und Gesetzen zu deduzieren, denn kein Einzelfall ist vollständig aus Gesetzen abzuleiten auch nicht im Bereich der Natur.“²⁰ Diese Vorstellung ist gebunden an den Gedanken, daß jede individuelle Erscheinung in ihrem Kausalzusammenhang ins Unendliche geht und d.h., daß „alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menscheist daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er »wesentlich« im Sinne von Wissenswert sein sollte beruht.“²¹ So umgrenzt Weber das Aufgabengebiet und Erkenntnisziel der Wirklichkeitswissenschaft wie folgt:

„Auf der anderen Seite Wissenschaften, welche sich diejenige Aufgabe stellen, die nach der logischen Natur jener gesetzeswissenschaftlichen Betrachtungsweise durch sie notwen-

¹⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Roscher und Knies, WL S. 5

²⁰Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 96

²¹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 171

dig ungelöst bleiben muß: Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrer ausnahmslos und überall vorhandenen qualitativ-charakteristischen Besonderung und Einmaligkeit: das heißt aber – bei der prinzipiellen Unmöglichkeit der erschöpfenden Wiedergabe irgendeines noch so begrenzten Teils der Wirklichkeit in seiner (stets mindestens intensiv) unendlichen Differenziertheit gegen alle übrigen – Erkenntnis derjenigen Bestandteile der Wirklichkeit, die für uns in ihrer individuellen Eigenart und um derenwillen die wesentlichen sind. Ihr logisches Ideal: das Wesentliche in der analysierten individuellen Erscheinung vom »Zufälligen« (d.h. hier: Bedeutungslosen) zu sondern und anschaulich zum Bewußtsein zu bringen, und das Bedürfnis zur Einordnung des Einzelnen in einen universellen Zusammenhang unmittelbar anschaulich-verständlicher, konkreter »Ursachen« und »Wirkungen« zwingt sie zu stets verfeinerter Herausarbeitung von Begriffen, welche der überall individuellen Realität der Wirklichkeit durch Auslese und Zusammenschluß solcher Merkmale, die wir als »charakteristisch« beurteilen, sich fortgesetzt annähern. Ihr spezifisches logisches Mittel ist daher die Bildung von Relationsbegriffen mit stets größerem Inhalt und deshalb stets kleinerem Umfang; ihre spezifischen Produkte sind, soweit sie überhaupt den Charakter von Begriffen haben, individuelle Dingbegriffe von universeller (wir pflegen zu sagen »historischer«) Bedeutung. Ihr Arbeitsgebiet ist gegeben, wo das Wesentliche, d.h. das für uns Wissenswerte an den Erscheinungen, nicht mit der Einordnung in einen Gattungsbegriff erschöpft ist, die konkrete Wirklichkeit als solche uns interessiert.«²²

Trotz der prinzipiellen Unmöglichkeit und auch »Sinnlosigkeit«, »Gesetze«, im Sinne von deduzierbaren, in den Wirklichkeitswissenschaften zu formulieren, betrachtet Weber »Gesetze«, im Sinne von *Erfahrungsregeln* oder *nomologischem Wissen*, als wesentliche Hilfsmittel, um überhaupt, d.h. als Bedingung der Möglichkeit, zu einer Überprüfung des konkret untersuchten Falles gelangen zu können. Dies hinsichtlich der in ihm getroffenen kausalen Zurechnungen und ihrer Adäquatheit, die eben, wie bei Naturvorgängen auch, an den Erfahrungsregeln der Wirklichkeit zu überprüfen ist. Die Konzeption ist dabei so gestaltet, daß wie bei den Naturwissenschaften auch Hypothesen an der Wirklichkeit zu überprüfen sind. Wie bei den Naturwissenschaften, greifen die Kulturwissenschaften dabei auf »Erfahrungsgesetze« der Wirklichkeit zurück. In den Kulturwissenschaften handelt es sich dabei – wie erwähnt – um nomologisches Wissen, d.h. die Kenntnis von Regelmäßigkeiten hinsichtlich von Kausalen Zusammenhängen. Diese Kenntnis der Regelmäßigkeiten können Alltagserfahrungen entspringen aber auch aus wissenschaftlichen Zusammenhängen stammen, so z.B. der Psychologie oder der Ökonomie. Dementsprechend sind sie je nach Erkenntnisziel im Sinne der Überprüfung der Adäquanzen anwendbar. Je abstrakter aber diese »Gesetze«, im Sinne von Regelmäßigkeiten, formuliert sind, desto bedeutungsloser, weil inhaltsleerer, werden sie für die Kulturwissenschaften, da sie dann immer weniger in der Lage sind das individuell historische Vorkommen daran zu erklären.²³ Grundsätzlich

²²Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Roscher und Knies, WL S. 6

²³Max Weber formuliert den Zusammenhang wie folgt: „Natürlich nicht etwa, daß auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften die Erkenntnis des Generellen, die Bildung abstrakter Gattungsbegriffe, die Erkenntnis von Regelmäßigkeiten und der Versuch der Formulierung von »gesetzlichen« Zusammenhängen keine wissenschaftliche Berechtigung hätte. Im geraden Gegenteil: wenn die kausale Erkenntnis des Historikers Zurechnung konkreter Erfolge zu konkreten Ursachen ist, so ist eine gültige Zurechnung irgend eines individuellen Erfolges ohne die Verwendung »nomologischer« Kenntnis – Kenntnis

können Kulturwissenschaften selbst Regeln formulieren, dies erscheint insofern gerechtfertigt, da sich im menschlichen Handeln Regeln entdecken lassen. „Die formulierten Regeln beinhalten aber in jedem Fall keine Gestzeserkenntnis im Sinne der Naturwissenschaften. Sie geben vielmehr die »typischen Chancen« wieder, nach denen sich ein Handlungsverlauf gestalten kann. Auch liefern die Kausalerklärungen in den Kulturwissenschaften bei der Darstellung individueller Vorgänge keine Notwendigkeits-, sondern Möglichkeitsurteile. Diese zeigen Zusammenhänge lediglich als zureichend motiviert, denn die Notwendigkeit eines Handlungsablaufs liegt für sie im Unendlichen.“²⁴

Um den dargestellten Weg der kausalen Zurechnung und Überprüfung der Adäquanz am nomologischen Wissen methodologisch »abzusichern« und damit die Logik des Erkenntnisweges den die Kulturwissenschaften gehen, um ihr Erkenntnisziel zu erreichen, der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung und -überprüfung »anzugleichen«, bedient sich Weber der Theorie der *objektiven Möglichkeiten*, die von Kries, ein Physiologe, im Rahmen der Wahrscheinlichkeitsrechnung entwickelt hat und dessen elementare Bestandteile Weber für die Methodologie der Geschichtswissenschaften in Anspruch nimmt. Gustav Radebruch, ein Jurist, erweiterte diese Theorie um das *Prinzip der adäquaten Verursachung*. Die »Angleichung« der Methodologie der Natur- und der Wirklichkeitswissenschaften, ließe sich auch so formulieren, daß Weber für die Kulturwissenschaften in Anspruch

der Regelmäßigkeiten der kausalen Zusammenhänge – überhaupt nicht möglich. Ob einem einzelnen individuellen Bestandteil eines Zusammenhanges in der Wirklichkeit in concreto kausale Bedeutung für den Erfolg, um dessen kausale Erklärung es sich handelt, beizumessen ist, kann ja im Zweifelsfalle nur durch Abschätzung der Einwirkungen, welche wir von ihm und den anderen für die Erklärung mit in Betracht kommenden Bestandteilen des gleichen Komplexes generell zu erwarten pflegen: welche »adäquate« Wirkungen der betreffenden ursächlichen Elemente sind, bestimmt werden. Inwieweit der Historiker (im weitesten Sinne des Wortes) mit seiner aus der persönlichen Lebenserfahrung gespeisten und methodisch geschulten Phantasie diese Zurechnung sicher vollziehen kann und inwieweit er auf die Hilfe spezieller Wissenschaften angewiesen ist, welche sie ihm ermöglichen, das hängt vom Einzelfalle ab. Überall aber und so auch auf dem Gebiet komplizierter wirtschaftlicher Vorgänge ist die Sicherheit der Zurechnung um so größer, je gesicherter und umfassender unsere generelle Erkenntnis ist. Daß es sich dabei stets, auch bei allen sog. »wirtschaftlichen Gesetzen« ohne Ausnahme, nicht um im engeren, exakt naturwissenschaftlichen Sinne »gesetzliche«, sondern um in Regeln ausgedrückte adäquate ursächliche Zusammenhänge, um eine hier nicht näher zu analysierende Anwendung der Kategorie der »objektiven Möglichkeit« handelt, tut diesem Satz nicht den mindesten Eintrag. Nur ist eben die Aufstellung solcher Regelmäßigkeiten nicht Ziel, sondern Mittel der Erkenntnis, und ob es Sinn hat, eine aus der Alltagserfahrung bekannte Regelmäßigkeit ursächlicher Verknüpfung als »Gesetz« in eine Formel zu bringen, ist in jedem einzelnen Fall eine Zweckmäßigkeitsfrage. Für die exakte Naturwissenschaft sind die »Gesetze« um so wichtiger und wertvoller, je allgemeingültiger sie sind, für die Erkenntnis der historischen Erscheinungen in ihrer konkreten Voraussetzung sind die allgemeinsten Gesetze, weil die inhaltleersten, regelmäßig auch die wertlosesten. Denn je umfassender die Geltung eines Gattungsbegriffes – sein Umfang – ist, desto mehr führt er uns von der Fülle der Wirklichkeit ab, da er ja um das Gemeinsame möglichst vieler Erscheinungen zu enthalten, möglichst abstrakt, also inhaltsarm sein muß. Die Erkenntnis des Generellen ist uns in den Kulturwissenschaften nie um ihrer selbst willen wertvoll.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 179)

²⁴ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 97

nimmt, daß die experimentelle Methode der Naturwissenschaften als *Logik* auch auf die Kulturwissenschaften anwendbar ist. Dies in Form des *Gedankenexperimentes*, das er methodisch mit dem Prinzip der objektiven Möglichkeiten und dem Prinzip der adäquaten Verursachung fundiert. Wissenschaftslogisch spielt es dabei keine Rolle, daß der Gegenstand der Kulturwissenschaften »gedachte Dinge« sind und es im Bereich der Naturwissenschaften um »Dinge« geht, da es sich in beiden Fällen um Konstruktionen handelt, die ein Teil der Wirklichkeit denkend ordnen, eben mit ihrem spezifischen Unterschied bezüglich des Erkenntnisziels. Jede empirische Wissenschaft bedient sich dabei der Konstruktion der denkenden Ordnung, diese in ein für jeden überprüfbares Verfahren begrifflich widerspruchsfrei zu artikulieren ist das Ansinnen Webers, so beruft sich sein Begriff der »Objektivität« auf die *Überprüfbarkeit der Verfahrensweise*. Weber hat dabei ein grundsätzliches Wissenschaftsverständnis, demnach Wissenschaft, wenn sie Wissenschaft sein will, zwei Prinzipien genügen muß: der Widerspruchslosigkeit ihrer Begriffe und dem rationalen Experiment als Kontrollinstanz der Nachvollziehbarkeit für »Jedermann«. Möglichkeit ist demnach eine formende Kategorie, die jene Bestandteile eines Zusammenhanges bestimmt, die in den Kausalzusammenhang des untersuchten Falles eingehen. Das Gedankenexperiment besteht nun darin, daß zur Überprüfung ob ein Kausalzusammenhang zwischen jenen Elementen besteht, eine Ursache »weggedacht« wird, und dann anhand der Erfahrungsregeln geprüft wird, ob dann der Handlungsverlauf des betrachteten Falls noch der gleiche sein würde. Ist die Bejahung das Ergebnis nach diesem Verfahren, d.h. der Handlungsablauf wäre nach weglassen der einen Ursache allem Erfahrungswissen nach immer noch der Gleiche, dann handelt es sich bei diesem Element um keinen Kausalzusammenhang sondern um Zufall. Ist die Verneinung das Ergebnis nach dem Verfahren, d.h. der Handlungsablauf wäre nach weglassen der einen Ursache allem Erfahrungswissen nach ein anderer, dann handelt es sich bei dem Element um eine Kausalursache. Dieses Vorgehen ist nicht zu verwechseln mit der Frage »was wäre passiert« im Sinne eines »wirklich passiert« wenn eines dieser Elemente weggelassen oder in veränderter Form aufgetreten wäre, denn die Antwort auf die Frage ist kaum ermittelbar, worauf es ankommt ist die Überprüfung anhand von Erfahrungsregeln, d.h. dem nomologischen Wissen. „Keineswegs meint »Möglichkeit«: nicht genau wissen, sondern ist positiv bestimmt durch die Bezugnahme auf das nomologische Wissen, auf Regeln und empirische Tatsachen. Die festgestellte Beziehung ist die adäquate Verursachung, deren Gegenteil eine zufällige Verursachung wäre.“²⁵

Ein weiterer bedeutender Unterschied der Kulturwissenschaften zu den Naturwissenschaften besteht nach Weber darin, daß diese sich nicht damit begnügen können, wie die Naturwissenschaften, kausal zu erklären, sondern dazu aufgefordert sind die auftretenden Phänomene in ihrer Bedeutung zu »erklärend zu verstehen«. Diese Aufforderung ergibt sich aus dem Umstand, daß die Gegenstände der Kul-

²⁵ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 98

turwissenschaften dadurch gekennzeichnet sind, daß das Objekt der Betrachtung ein menschliches Sichverhalten darstellt, das es gilt deutend zu erklären. Diese Aufgabe des »Verstehens« der Bedeutung des Ablauf vom menschlichen Handeln stellt die Kulturwissenschaften damit vor zwei Tatsachen:

„Jede Wissenschaft von geistigen oder gesellschaftlichen Zusammenhängen ist eine Wissenschaft vom *menschlichem* Sichverhalten (wobei in diesem Fall jeder geistige Denktakt und jeder psychische Habitus mit unter diesen Begriff fällt). Sie will dies Sichverhalten »verstehen« und kraft dessen seinen Ablauf »erklärend deuten«.“²⁶

„Dazu tritt, daß es sich in den Sozialwissenschaften um die Mitwirkung geistiger Vorgänge handelt, welche nacherlebend zu »verstehen« natürlich eine Aufgabe spezifisch anderer Art ist, als sie die Formeln der exakten Naturerkenntnis überhaupt lösen können oder wollen.“²⁷

Wie weiter oben erwähnt grenzt sich der Verstehensbegriff Webers von jenem Diltheys ab, indem er sich über die Handlungsanalyse definiert und damit eine Nähe zu seiner Wissenschaftslehre aufweist, damit nimmt Weber auch eine »Sonderstellung« innerhalb der Sozialwissenschaften ein. Vermittelt dieses Ansatzes schätzt Weber auf methodologischer Ebene die Differenz der unterschiedlichen »Gegebenheitsweise« der »Gegenstände« der Naturwissenschaften und der Kulturwissenschaften als nicht zu hoch ein, wenn er schreibt: „Immerhin sind diese Unterschiede nicht an sich derart prinzipielle, wie es auf den ersten Blick scheint.“²⁸. Der Handlungsbegriff ist nach Weber definiert als:

„»Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. »Soziales« Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“²⁹

Webers Begriff des Handelns weist über die hier gegebene Definition noch weitere charakteristische Merkmale auf, so grenzt er sich ab von einem reaktiven sich Verhalten. Menschliches Handeln ist somit immer verbunden mit einem subjektiv gemeinten Sinn an dem es sich orientiert, d.h. bewußt oder unbewußt ist es an Wertentscheidungen gebunden. Somit weist menschliche Handlung immer ein Motiv auf, daß es verstehend zu erfassen und in seinem Ablauf ursächlich zu erklären gilt. Weber geht dabei davon aus, daß das Verstehen des „subjektiv gemeinten Sinns“, letztlich immer an das Verstehen von Einzelpersonen gebunden ist, da nur „das Handeln des einzelnen seinem Sinn nach verständlich ist.“³⁰ Mit dieser Auffassung

²⁶Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL S.532

²⁷Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 173

²⁸Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 173

²⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Soziologische Grundbegriffe, WL S. 542

³⁰Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 99

nimmt Weber gleichfalls eine Sonderstellung in der Soziologie ein, da er letztlich als kleinste soziologische Einheit, die Einzelperson setzt. Mit dieser Konstruktionsweise des subjektiv gemeinten Sinns, die der Wissenschaft grundsätzlich über die Deutung des subjektiv gemeinten Sinns eines Handlungsablaufs zugänglich ist, verbindet er »soziale Strukturen« mit dem Individuum. Diesem Ansatz kommt nur noch innerhalb der phänomenologischen Soziologie Bedeutung zu. Nach Weber ist menschliches Handeln einer rationalen Deutung prinzipiell zugänglich, er wendet sich damit gegen die Behauptung eines freien Willens, der in dem Sinne formuliert ist, daß daraus die prinzipielle Unmöglichkeit der Berechenbarkeit des menschlichen Handelns folgt. In dem so bestimmten Handlungsbegriff ist es der Wissenschaft möglich die letzten Elemente menschlichen Handelns nach den Kategorien Zweck und Mittel zu suchen. Denn: „Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist zunächst gebunden an die Kategorien »Zweck« und »Mittel«.“³¹ Aus dieser Position heraus begründet sich auch die „methodologische Konstruktion der »Zweckrationalität«.“³² des Handelns. Daß, im Gegensatz zur methodologischen Konstruktion, solch ein »rein« zweckrationales Handeln in der Wirklichkeit nicht vorkommt und immer »verunreinigt« und »vermischt« ist mit Affekten und irrationalen Elementen spielt dabei insofern keine Rolle, da Naturvorgänge gleichfalls selten Laborbedingungen entsprechen. Affektuelles Handeln ist bis zu einem gewissen Grad gleichfalls verstehbar, dem zweckrationalen Handeln kommt aber das größte Maß an Evidenz zu. Zweckrationalität ist dabei definiert als: „Zweckrationales Sichverhalten soll ein solches heißen, welches ausschließlich orientiert ist an (*subjektiv*) als adäquat vorgestellten Mitteln für (subjektiv) eindeutig erfaßte Zwecke.“³³

Auf der Ebene der Wissenschaftslogik ist die methodologische Konstruktion der Zweckrationalität des menschlichen Handelns ein Idealtypus. Bezogen auf einen Handlungsablauf und gleichnishaft zum Ausdruck gebracht heißt dies, daß der »rein rational« konstruierte Handlungsablauf der sich ausschließlich an Zweck und Mittel orientiert als »Laborbedingung« anzusehen wäre, der es erlaubt die Nähe oder Entfernung der »wirklichen Erscheinungen« zu den »Laborbedingungen« zu ermitteln, um damit die Möglichkeit zu haben den Handlungsablauf der »wirklichen Erscheinungen« nicht nur in ihrem sinnhaften Ablauf zu Verstehen, sondern »gemessen« am Idealtypus, den »wirklichen« Handlungsablauf, diesem dem Grad seiner Entfernung nach zurechnen zu können. Mit anderen Worten kann damit die Stärke des Einflusses jener untersuchten Kausalbeziehung des untersuchten »wirklichen« Handlungsablaufs, der ja darüberhinaus in seinem Gesamtzusammenhang steht, anhand des idealtypisch konstruierten rein zweckrationalen Handlungsab-

³¹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 149

³² Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 99

³³ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, WL 428 [404]

laufs bestimmt oder »gemessen«, noch besser »ermessen« im Sinne von abgeschätzt werden. Auch hier ist das entscheidende, daß die Logik der wissenschaftlichen Methode sich in ihrer Struktur *nicht* grundsätzlich von jener der Naturwissenschaften unterscheidet. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Bewußtseinsinhalte oder Normen der Gegenstand der Kausalkette sein können, die das menschliche Handeln bestimmen, während es bei den Gegenständen der Naturwissenschaften ausschließlich Naturvorgänge sind. Denn grundsätzlich ist die kausale Deutung menschlichen Handelns möglich, da sein Handeln sich an einem subjektiv gemeinten Sinn orientiert und dieser über seine Zweckgebundenheit dem deutenden Verstehen zugänglich ist.

Weber unterscheidet dabei zwei grundsätzlich verschiedene Arten des Verstehens: dem rationalen oder intellektuellen und einem einführend-nacherlebenden Verstehen. Diese Arten des Verstehens zergliedern sich ihrer Möglichkeit nach, dann in ein aktuelles Verstehen von Äußerungen und Handlungen, welches sowohl dem intellektuellem als auch dem einführendem Verstehen eignet und einem erklärendem Verstehen, als rationalem Motivationsverstehen, daß nur dem intellektuellen Verstehen zugänglich ist. Die letztgenannte Variante des Verstehens, die danach trachtet den Sinn einer Handlung zu verstehen ist für die Kulturwissenschaften von Bedeutung.³⁴ Dem einführenden Nacherleben weist Weber zwar eine wichtige Rolle bei der »Evidentmachung« des Sinnverstehens zu, jedoch ist es nach Weber keine absolute Bedingung und vor allem kein wissenschaftliches Ergebnis, im Sinne eines nachvollziehbaren Urteils. Denn: „Wissenschaft ist gebunden an demonstrierbare, kontrollierbare Urteile und kann sich nicht auf unbestimmte Gefühle berufen. Der intuitiv erfaßte Sinn, das Handlungsmotiv, ist durch die Eruiierung des zugrundeliegenden Wertes zu objektivieren und so in eine kommunikable Form zu bringen.“³⁵ So ist es denn die Aufgabe der Sozialwissenschaften, die auf das rationale Motivationsverstehen angewiesen ist, wenn sie sich der Sinnerfassung von Handlungen zuwendet, die gesetzten oder gedeuteten rationalen Motive in Begriffe zu formulieren, Hypothesen aufzustellen und diese am empirischen Material zu überprüfen. Im Idealfall beinhaltet das intellektuelle Verstehen das emotionale Nachempfinden, oft wird es jedoch bei dem rein intellektuellen Deuten bleiben, doch auch hier gilt: „Man muß [...] nicht Cäsar sein um Cäsar zu verstehn.“³⁶ So schreibt Weber:

„Die »Erschließung« eines Sinnes einer Handlung aus der gegebenen Situation, unter Voraussetzung des rationalen Charakters ihrer Motivierung, ist stets lediglich eine zum Zweck der »Deutung« vorgenommene Hypothese, die prinzipiell immer der empirischen Verifizierung bedarf, mag sie in tausenden von Fällen noch so sicher erscheinen, und die

³⁴ Vgl. Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Soziologische Grundbegriffe, WL S. 543f. [504f.]

³⁵ Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 100

³⁶ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie

10. Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft

dieser Verifizierung auch zugänglich ist. Denn wir »verstehen« nun einmal das irrationale Walten der maßlosesten »Affekte« genau so gut wie den Ablauf rationaler »Erwägungen«, und das Handeln und Fühlen des Verbrechers und des Genius – obwohl wir uns bewußt sind, es nie selbst haben erleben zu können – vermögen wir im Prinzip wie das Tun des »Normalmenschen« nachzuerleben, wenn es uns adäquat »gedeutet« wird.³⁷

Jedoch ist nach Weber das Verstehen und Erklären nicht nur auf die Kulturwissenschaften eingeschränkt, sondern dies betrifft vielmehr alle Wissenschaft, denn jede Wissenschaft erklärt und für jede ist insofern das Sinnverstehen in Abhängigkeit ihres Erkenntnisziels von Bedeutung. Darüberhinaus hat es jede Wissenschaft sofern sie nicht reine Mechanik betreibt es auch mit Qualitäten zu tun – was, wenn diese »erklärt« sein wollen auf ein Sinnverstehen verweist. Denn: „Ohne Qualitäten kommen – von der reinen Mechanik abgesehen – auch die exakten Naturwissenschaften nicht aus.“³⁸ So wird das erklärende Sinnverstehen der Naturwissenschaften darauf abgezwängt sein den funktionalen Charakter zu erklären, z.B. als Relation von Teil und Ganzes. Dies *kann* auch für die Sozialwissenschaften von Relevanz sein, jedoch ist die Einschränkung des Sinnverstehens auf den rein funktionalen Charakter des Handelns *keinesfalls* ihr Ziel. Denn über den funktionalen Charakter hinaus ist ihr Ziel und ihre »Mehrleistung« die Motivationen des menschlichen Handelns zu erklären. Diesen Zusammenhang verdeutlicht Weber wie folgt:

„§ x: Die Milz. Von der Milz wissen wir nichts, meine Herren. Soweit die Milz!« Tatsächlich »wufte« natürlich der Betreffende von der Milz ziemlich viel: Lage, Größe, Form usw. – nur die »Funktion« konnte er nicht angeben, und dies Unvermögen nannte er »Nichtswissen«. Inwieweit bei andren Disziplinen diese Art der funktionalen Betrachtung der »Teile« eines »Ganzen« (notgedrungen) definitiv sein muß, bleibe hier unerörtert: es ist bekannt, daß die biochemische und biomechanische Betrachtung sich grundsätzlich nicht damit begnügen möchte. Für eine deutende Soziologie kann eine solche Ausdrucksweise 1. praktischen Veranschaulichungs- und provisorischen Orientierungszwecken dienen (und in dieser Funktion höchst nützlich und nötig – aber freilich auch, bei Überschätzung ihres Erkenntniswerts und falschem Begriffsrealismus: höchst nachteilig – sein). Und 2.: Sie allein kann uns unter Umständen dasjenige soziale Handeln herausfinden helfen, dessen deutendes Verstehen für die Erklärung eines Zusammenhangs wichtig ist. Aber an diesem Punkt beginnt erst die Arbeit der Soziologie (im hier verstandenen Wortsinn). Wir sind ja bei »sozialen Gebilden« (im Gegensatz zu »Organismen«) in der Lage: über die bloße Feststellung von funktionellen Zusammenhängen und Regeln (»Gesetzen«) hinaus etwas aller »Naturwissenschaft« (im Sinn der Aufstellung von Kausalregeln für Geschehnisse und Gebilde und der »Erklärung« der Einzelgeschehnisse daraus) ewig Unzugängliches zu leisten: eben das »Verstehen« des Verhaltens der beteiligten Einzelnen, während wir das Verhalten z.B. von Zellen nicht »verstehen«, sondern nur funktionell erfassen und dann nach Regeln seines Ablaufs feststellen können. Diese Mehrleistung der deutenden gegenüber der beobachtenden Erklärung ist freilich durch den wesentlich hypothetischeren und fragmentarischeren Charakter der durch Deutung zu gewinnenden Ergebnisse erkauft. Aber dennoch: sie ist gerade das dem soziologischen Erkennen Spezifische.“³⁹

³⁷ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Roscher und Knies, WL S. 100

³⁸ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 173

³⁹ Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Soziologische Grundbegriffe, WL S. 554f. [515f.]

Die Ergebnisse, im Sinne von Urteilen, die sich aus diesem »verstehenden Erklären« ergeben unterscheiden sich von jenen der Naturwissenschaften, es handelt sich um Möglichkeitsurteile und nicht wie bei jenen um Notwendigkeitsurteile. „Damit hebt Weber die strikte Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften auf und erhält dennoch eine Unterscheidung zwischen beiden. Weil es die »qualitative Färbung der Vorgänge« ist, »worauf es uns in den Sozialwissenschaften ankommt«, erbringen diese gegenüber den Naturwissenschaften die »Mehrleistung« des Verstehens. Sie wird allerdings erkauft »durch den wesentlich hypothetischeren und fragmentarischeren Charakter der durch die Deutung zu gewinnenden Ergebnisse«, denn die sinnvolle Deutung geht zwangsläufig ein Stück weit über das Gegebene, das rein Empirische hinaus.“⁴⁰

Bezüglich des Stellenwertes, Aussagewertes oder Geltungsanspruch des Motivationsverstehens gewonnen, oder zu gewinnenden Ergebnisse spricht Weber stets vom »subjektiv gemeintem Sinn«, d.h. weder geht es in einer so verstandenen Soziologie darum einen objektiv gültigen, normativ richtigen oder metaphysisch wahren Sinn den es in den Handlungen zu suchen gilt. „Deutendes Verstehen will lediglich den adäquaten Sinnzusammenhang ermitteln, in den ein zu untersuchendes Handeln integriert ist, um es somit kausal zu erklären.“⁴¹ Damit dürfte auch deutlich sein, daß Vorwürfe, die Weber diesbezüglich gemacht werden unhaltbar sind. Daß einer wertfreien Wissenschaft mit den Mitteln des erklärenden Verstehens, der Zugang zu jenen qualitativen Elementen der Wirklichkeit, aufgefaßt als die dem menschlichen Handeln Sinn gebenden, d.h. Werte, prinzipiell zugänglich sind, hat Weber immer wieder betont.

Anhand des dargelegten läßt sich nun die Frage erörtern was Wissenschaft mit ihren Mitteln des Verstehens und Erklärens in Bezug auf praktische Wertfragen im Sinne einer Hilfestellung leisten kann und wo ihre Grenzen liegen. Daß sie in der Lage ist bei vorgegebenem Zweck, die für die Erreichung dieses Zwecks nötigen technisch richtigen Mittel zu benennen, geht schon aus dem schlichten Umstand hervor, daß es sich dabei um eine Umkehrung der Kausalsätze handelt. Darüber hinaus kann sie weitere Bedingungen nennen die bei Verwendung von bestimmten Mitteln erforderlich sind. Des weiteren ist sie in der Lage die Folgen und Nebenfolgen zu benennen, die beim Einsatz von bestimmten Mitteln unweigerlich auftreten können – nach Maßgabe ihrer Erfahrung. Zusammengefaßt besteht eine ihrer Leistungen die planvolle Verwendung von Mitteln aufzuzeigen, d.h. wie durch Berechnung Dinge und menschliches Handeln beherrscht werden können.

Bei diesem rein technischen Verhalten das „dem Prinzip des kleineren Übels oder des relativ Besten“⁴² folgt, wie es dem Techniker eignet, muß die Wissenschaft es nicht belassen, denn darüber hinaus kann sie dazu beitragen zu Klarheit von prak-

⁴⁰ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 101

⁴¹ Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 101

⁴² Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Wissenschaft als Beruf, WL S. 608 [550]

tischen Wertstandpunkten in Bezug auf die letzten Wertvorstellungen zu gelangen, damit gelangt sie aber Weber nach aber auch an ihre Grenzen. Denn die prinzipielle Geschiedenheit der Wertsphären ist mit Mitteln der Wissenschaft nicht zu überwinden – folglich ist die Entscheidung anhand der Wahl der eigenen letzten Werte zu treffen.

„Und damit erst gelangen wir zu der letzten Leistung, welche die Wissenschaft als solche im Dienste der Klarheit vollbringen kann, und zugleich zu ihren Grenzen: wir können – und sollen – Ihnen auch sagen: die und die praktische Stellungnahme läßt sich mit innerer Konsequenz und also: Ehrlichkeit ihrem Sinn nach ableiten aus der und der letzten weltanschauungsmäßigen Grundposition – es kann sein, aus nur einer, oder es können vielleicht verschiedene sein –, aber aus den und den anderen nicht. Ihr dient, bildlich geredet, diesem Gott und kränkt jenen anderen, wenn Ihr Euch für diese Stellungnahme entschließt. Denn Ihr kommt notwendig zu diesen und diesen letzten inneren sinnhaften Konsequenzen, wenn Ihr Euch treu bleibt. Das läßt sich, im Prinzip wenigstens, leisten. Die Fachdisziplin der Philosophie und die dem Wesen nach philosophischen prinzipiellen Erörterungen der Einzeldisziplinen versuchen das zu leisten. Wir können so, wenn wir unsere Sache verstehen (was hier einmal vorausgesetzt werden muß), den Einzelnen nötigen, oder wenigstens ihm dabei helfen, sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns.“⁴³

Diese letzte Leistung, die Wissenschaft erbringen kann, wird ihr möglich, indem das „normativ Gültige Objekt empirischer Forschung wird, so verliert es, als Objekt, den Norm-Charakter: es wird als »seiend«, nicht als »gültig«, behandelt.“⁴⁴ Bedingt durch diese Methode ist es der Wissenschaft möglich subjektive Wertungen und Zwecksetzungen die daraus folgen zum Gegenstand einer Wertanalyse zu machen und sie so zu einem Objekt der „technisch-wissenschaftlichen, empirischen und logischen Kritik zu machen.“⁴⁵ Die Wertanalyse hat dabei grundsätzlich zwei Funktionen zum einen ermöglicht sie so die »Rückverfolgung« von Wertstandpunkten auf ihre „individuelle, soziale, historische Bedingtheit hin.“⁴⁶ Zum anderen dient sie innerhalb einer Diskussion der Ermittlung der jeweiligen letzten Wertstandpunkte der Diskutierenden. Die Wertanalyse im erstgenannten Sinn kann dabei verdeutlichen, daß Handlungen stets die Entscheidung für einen oder mehrer Wertgesichtspunkte enthält, und das die Entscheidung für diese stets zu Lasten von anderen gehen. Desweiteren ist es ihr möglich die Handlung und die Zwecksetzung als Wertzusammenhang zu betrachten und auf seine innere Widerspruchslosigkeit zu prüfen.⁴⁷ Auf diesem Weg kann gezeigt werden, daß möglicherweise die Folgen einer Handlung mit anderen Werten kollidieren und die Handlung

⁴³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 608 [550]

⁴⁴Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL 531 [493]

⁴⁵Andrea Germer, Wissenschaft und Leben: Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, S. 102

⁴⁶Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL S. 503 [465]

⁴⁷„Aber die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte nun weiter die gewollten Zwecke und die ihnen zugrunde liegenden Ideale nicht nur verstehen und nacherleben lassen, sondern vor allem auch kritisch »beurteilen« lehren. Diese Kritik freilich kann nur dialektischen Charakter haben, d.h.

so zu dem Sinn der Werte im Widerspruch gelangt, oder umgekehrt, daß der Sinn der Werte, als in sich konsistente, im Widerspruch zur Handlung steht, und beides in Bezug zu den praktischen Folgen aufzeigen. Die Wertanalyse verdeutlicht somit die Konsequenzen die durch praktische Wertsetzungen »verursacht« werden und führt vor Augen was tatsächlich vertreten wird, damit beleuchtet sie die Folgen der Werte auf die Praxis und umgekehrt. Darüber hinaus kann sie durch Rückführung der gesetzten Werturteile auf die letzten Werte verdeutlichen, welche Ideale den Zwecken als Basis dienen, somit aufzeigen was gewollt wird. Für die Diskussion zwischen zwei Gegnern kann die Wertanalyse folgende Leistungen erbringen, es sei hier der Einfachheit halber und der Begrifflichkeit Schärfe wegen Weber zitiert:

„Der Sinn von Diskussionen über praktische Wertungen (der an der Diskussion Beteiligten selbst) kann also nur sein:

a) Die Herausarbeitung der letzten, innerlich »konsequenten« Wertaxiome, von denen die einander entgegengesetzten Meinungen ausgehen. Nicht nur über die der Gegner, sondern auch über die eigenen täuscht man sich oft genug. Diese Prozedur ist dem Wesen nach eine von der Einzelwertung und ihrer sinnhaften Analyse ausgehende, immer höher zu immer prinzipielleren wertenden Stellungnahmen aufsteigende Operation. Sie operiert nicht mit den Mitteln einer empirischen Disziplin und zeitigt keine Tatsachenerkenntnis. Sie »gilt« in gleicher Art wie die Logik.

b) Die Deduktion der »Konsequenzen« für die wertende Stellungnahme, welche aus bestimmten letzten Wertaxiomen folgen würden, wenn man sie, und nur sie, der praktischen Bewertung von faktischen Sachverhalten zugrunde legte. Sie ist rein sinnhaft in Bezug auf die Argumentation, dagegen an empirische Feststellungen gebunden für die möglichst erschöpfende Kasuistik derjenigen empirischen Sachverhalte, welche für eine praktische Bewertung überhaupt in Betracht kommen können.

c) Die Feststellung der faktischen Folgen, welche die praktische Durchführung einer bestimmten praktisch wertenden Stellungnahme zu einem Problem haben müßte: 1. infolge der Gebundenheit an bestimmte unvermeidliche Mittel, – 2. infolge der Unvermeidlichkeit bestimmter, nicht direkt gewollter Nebenerfolge. Diese rein empirische Feststellung kann u.a. als Ergebnis haben: 1. die absolute Unmöglichkeit irgendeiner auch noch so entfernt annäherungsweisen Durchführung des Wertpostulates, weil keinerlei Wege seiner Durchführung zu ermitteln sind; – 2. die mehr oder minder große Unwahrscheinlichkeit seiner vollen oder auch nur annäherungsweisen Durchführung, entweder aus dem gleichen Grunde oder weil die Wahrscheinlichkeit des Eintretens ungewollter Nebenerfolge besteht, welche direkt oder indirekt die Durchführung illusorisch zu machen geeignet sind; – 3. die Notwendigkeit, solche Mittel oder solche Nebenerfolge mit in Kauf zu nehmen, welche der Vertreter des betreffenden praktischen Postulats nicht in Betracht gezogen hatte, so, daß seine Wertent-

sie kann nur eine formal-logische Beurteilung des in den geschichtlich gegebenen Werturteilen und Ideen vorliegenden Materials, eine Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren Widerspruchlosigkeit des Gewollten sein. Sie kann, indem sie sich diesen Zweck setzt, dem Wollenden verhelfen zur Selbstbesinnung auf diejenigen letzten Axiome, welche dem Inhalt seines Wollens zugrunde liegen, auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen er unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte. Diese letzten Maßstäbe, welche sich in dem konkreten Werturteil manifestieren, zum Bewußtsein zu bringen, ist nun allerdings das letzte, was sie, ohne den Boden der Spekulation zu betreten, leisten kann. Ob sich das urteilende Subjekt zu diesen letzten Maßstäben bekennen soll, ist seine persönliche Angelegenheit und eine Frage seines Wollens und Gewissens, nicht des Erfahrungswissens. Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur was er kann und – unter Umständen – was er will.“ (Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 151)

scheidung zwischen Zweck, Mittel und Nebenerfolg ihm selbst zu einem neuen Problem wird und an zwingender Gewalt auf andere einbüßt. – Endlich können dabei

d) neue Wertaxiome und daraus zu folgernde Postulate vertreten werden, welche der Vertreter eines praktischen Postulats nicht beachtet und zu denen er infolgedessen nicht Stellung genommen hatte, obwohl die Durchführung seines eignen Postulats mit jenen anderen entweder 1. prinzipiell oder 2. infolge der praktischen Konsequenzen, also: sinnhaft oder praktisch, kollidiert. Im Fall 1 handelt es sich bei der weiteren Erörterung um Probleme des Typus a, im Falle 2 des Typus c. Sehr weit entfernt davon also, »sinnlos« zu sein, haben Wertungsdiskussionen dieses Typus, gerade wenn sie in ihren Zwecken richtig verstanden werden, und m.E. nur dann, ihren sehr erheblichen Sinn. „⁴⁸

Diese letzte Leistung der Wissenschaft, die die Wertanalyse in der Diskussion erbringen kann ist für die Kulturwissenschaften von besonderer Bedeutung, da ihr kritisches Potential es ermöglicht, der empirischen Forschung Impulse zu verleihen, d.h. Handlungsabläufe der Geschichte und im Bereich der Sozialwissenschaften unter anderen Wertstandpunkten zu betrachten. So ist für Weber, der, wie er in Wissenschaft als Beruf schreibt, den »Sinn« jeglicher Wissenschaft darin sieht zu veralten, ein »Fortschritt«, insbesondere in den Kulturwissenschaften, nur in der hinsicht möglich, daß unterschiedliche Perspektiven an das Material gelegt werden. Da allerdings diese zugrundeliegenden Wertperspektiven gleichfalls einem Wandel unterliegen, und damit das, was für eine bestimmte Zeit »Kulturbedeutsam« ist die Forschung prägt sich verändert und diese »Kette« potentiell ins Unendliche läuft, bescheinigt er den Kulturwissenschaften „ewige Jugend“. Wissenschaftslogisch ist dieser Standpunkt dadurch fundiert, daß die Notwendigkeit der Auswahl aus dem prinzipiell unendlichen Kausalzusammenhängen unhintergebar ist, dies betrifft sowohl die Wertstandpunkte selbst, da sie ja auch Kausalzusammenhänge sind, die aber den Standpunkt vorgeben von dem aus geforscht wird und anhand derer „die Ordnung des Gedankens“ sich orientiert, als auch das »Material«, damit kann für Weber Kulturwissenschaft aber auch die Naturwissenschaft zu keinem »Ende« gelangen. In diesem Punkt läßt sich eine Parallele zu Nietzsches Interpretationsaxiom sehen, wenn auch Weber die »Mehrleistung« erbracht hat dieses in die Wissenschaftslogik miteinzubetten. Im Gegensatz zu Rickert ist also Weber, eher mit Nietzsche vergleichbar, wenn er die Ansicht vertritt, daß die Aufstellung einer »gültigen«, d.h. absoluten Hierarchie von Wertbeziehungen grundsätzlich unmöglich ist, weil die Identität von Sein und Sollen im Handeln auseinanderfällt. Er teilt also die Einsicht Nietzsches, die mit Heidegger in aller Kürze bezeichnet werden könnte als: das Dasein dadurch bestimmt ist sich selbst auszulegen. Folgt für Nietzsche daraus die Wertung des amor fati, also das Notwendige am Leben zu lieben, sieht Weber das Leben illusionslos als Kampf der Werte. Die Konsequenz die er daraus zieht ist, daß dieser aus intellektueller Rechtschaffenheit gewonnen Einsicht standzuhalten ist und jeder vor die Wahl gestellt ist sich anhand seiner letzten Werte zu entscheiden – will er dies bewußt tun, kann ihm Wissenschaft dabei helfen.

⁴⁸Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL 510 [472]

„Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen, daß »Weltanschauungen« niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren. Nur ein optimistischer Synkretismus, wie er zuweilen das Ergebnis des entwicklungsgeschichtlichen Relativismus ist, kann sich über den gewaltigen Ernst dieser Sachlage entweder theoretisch hinwegtäuschen oder ihren Konsequenzen praktisch ausweichen.“⁴⁹

Und bezüglich des »Harrens« auf die Möglichkeit, daß eine neue Form der Erlösung, d.h. eine »Welteinheit« eintreten könnte, das Judentum und seine Geschichte »ermahnend«, im Sinne der Hoffnungslosigkeit, aufführend, daraus die Aufforderung der Wahl und Entscheidung erhebend:

„Sie [intellektuelle Rechtschaffenheit, Anm. C.V.] aber gebietet uns, festzustellen, daß heute für alle jene vielen, die auf neue Propheten und Heilande harren, die Lage die gleiche ist, wie sie aus jenem schönen, unter die Jesaja-Orakel aufgenommenen edomitischen Wächterlied in der Exilszeit klingt: »Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: Es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.« Das Volk, dem das gesagt wurde, hat gefragt und geharrt durch weit mehr als zwei Jahrtausende, und wir kennen sein erschütterndes Schicksal. Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der »Forderung des Tages« gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.“⁵⁰

Um die Mißverständnisse die Webers Postulat der Werturteilsfreiheit in der Wissenschaft in der Vergangenheit, aber auch in der Gegenwart immer wieder hervorgebracht hat zu illustrieren, seien weiter unten zwei Positionen aus den 60’er Jahren herangezogen. Die Hauptlinien der Kritik sind dabei stets, daß eine werturteilsfreie Wissenschaft, dazu beiträgt, die bestehenden Verhältnisse zu stützen, da sie keine Werturteile abgeben darf und überdies nicht in der Lage ist anhand von rationalen Erwägungen das Bestehende zu verändern. Ein zweiter gern benutzter Kritikpunkt ist: Das Feld der Politik würde, durch »Enthaltung« von praktischen Werturteilen, willkürlichen Entscheidungen überlassen und Rationalität könnte dann nur dazu benutzt werden die Mittel zur Erfüllung dieser voluntaristischen Zwecksetzungen zu erbringen. Ein dritter Punkt ist, daß Webers Wissenschaftslehre als positivistisch, im Sinne eines reinen Empirismus dargestellt wird, d.h. mit seiner Methodik, die »wahren« sozialen Sachverhalte nicht erfaßt werden könnten, da sie ja von objektiven Tatsachen ausgeht. Anhand der Darstellung der Möglichkeiten die mit der Wertanalyse gegeben sind dürfte einsichtig geworden sein, daß solche Positionen unhaltbar sind.

⁴⁹Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, WL S. 154

⁵⁰Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Wissenschaft als Beruf, WL S. 613 [555]

10. Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft

„Die »Objektivität«, soweit Webers Wissenschaft sie aufweist, konnte sich nur von den authentischen Ordnungsprinzipien, wie sie in der Menschheitsgeschichte entdeckt und erarbeitet waren, herleiten. Da in der geistigen Situation Webers die Existenz einer Ordnungswissenschaft nicht zugegeben werden konnte, mußte ihr Inhalt (oder soviel davon wie möglich) dadurch eingeführt werden, daß man die historischen Ausdrücke, die er gefunden hatte, als Tatsachen und Kausalfaktoren in der Geschichte anerkannte.“⁵¹

Bei dieser Kritik wird deutlich, daß Webers Methodologie dahingehend mißverstanden wurde, daß ihm unterstellt wird, daß die in einer historischen Analyse aufgezeigten Kausalbeziehungen und damit die gebildeten Begriffe, realen Kausalbeziehungen in der Geschichte entsprechen, d.h. das Ergebnis einer historischen Analyse, was wohl notwendig nur ein begriffliche Konstruktion sein kann, den Charakter von Notwendigkeitsurteilen tragen, also in diesem Sinne real ist – wie dargelegt, ist dem nicht so, die Ergebnisse solcher historischen Analysen entsprechen stets Möglichkeitsurteile. Und aus dem Umstand, daß es sich bei den Wissenschaften um denkende Ordnungen unter bestimmten Zielsetzungen und Wertstandpunkten handelte machte Weber keinen Hehl, sein Anspruch ging eben dahingehend, daß Wissenschaften dem Anspruch von formaler Rationalität gerecht werden müssen und d.h. für Weber das sich diese Form der denkenden Ordnung im Gegensatz zu anderen daran zu halten hat widerspruchsfrei Begriffe zu entwickeln und getroffene Hypothesen überprüfbar sein müssen – darauf zielt auch sein Objektivitätsbegriff ab.

„Das Verbot von Werturteilen in der Sozialwissenschaft würde in der Folge für uns die Erlaubnis mit sich bringen, eine streng faktische Beschreibung sichtbarer Handlungen, wie sie in den Konzentrationslagern beobachtet werden können, und eine vielleicht ebenso faktische Analyse der Motive der betreffenden Täter zu geben, aber es würde uns nicht gestatten, von Grausamkeit zu sprechen. (...). Die faktische Beschreibung wäre in Wirklichkeit eine bittere Satire. Was ein schlichter Bericht zu sein beanspruchte, wäre ein ungewöhnlich verklausulierter Bericht. Der Autor würde absichtlich sein besseres Wissen unterdrücken oder, um Webers Lieblingsausdruck zu benutzen, er würde sich der intellektuellen Unredlichkeit schuldig machen.“⁵²

Hier wird die Verwechslung des Wertproblems mit dem Werturteilsproblem deutlich, denn ob ein Wissenschaftler wertend Stellung nehmen soll, ist nach Weber – und wie bereits dargelegt – seine Sache, keinesfalls ist damit gemeint daß er nicht wertend Stellung nehmen darf, sondern die Trennung von wertender Stellungnahme und wissenschaftlicher Analyse ist gefordert. Und bezüglich der Werturteile, die die Täter als *für sich geltend* in Anspruch genommen haben mögen und die bei der Analyse der Motive der Täter als Ergebnis herauskommen könnte bleibt nur zu sagen: „Denn weder bedeutet »alles verstehen« auch »alles verzeihen« noch führt überhaupt vom bloßen Verstehen des fremden Standpunktes an sich ein Weg zu dessen Billigung. Sondern mindestens ebenso leicht, oft mit weit höherer Wahr-

⁵¹Voegelin, Eric; Die neue Wissenschaft der Politik; Anton Pustet KG, München, 1959, S. 52

⁵²Strauss, Leo; Naturrecht und Geschichte; K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1956, S. 54

scheinlichkeit, zu der Erkenntnis: daß, warum und worüber, man sich nicht einigen könne.“⁵³

⁵³Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, WL 503 [465]

Literaturverzeichnis

Baier, Horst: *Die Gesellschaft – Ein langer Schatten des toten Gottes.* Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Dekadenz. In: Nietzsche Studien, Jg. 10/11.1981/82, S. 6-22

Baier, Horst: *Nietzsche als Wissenschaftskritiker,* Eine neue Perspektive der Nietzsche-Forschung in einem Buch von Karl Schlechta und Anni Anders, In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XX, 1966, S. 130-142

Baumgarten, Eduard: *Max Weber Werk und Person,* Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964

Despoix, Philippe: *Ethiken der Entzauberung,* Zum Verhältnis von ästhetischer, ethischer und politischer Sphäre am Anfang des 20. Jahrhunderts, Bodenheim, Philo, 1998

Fischer, Karsten: *Verwilderte Selbsterhaltung:* zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin, Akad. Verl., 1999

Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie,* In: **Guzzoni, Alfredo:** *100 Jahre Nietzsche-Rezeption,* Frankfurt am Main, Hain, 1991, S. 108-126

Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie,* Stuttgart, Kohlhammer, 1960

Hennis, Wilhelm: *Max Webers Wissenschaft vom Menschen,* Neue Studien zur Biographie des Werkes, Tübingen, Mohr, 1996

Gerhardt, Volker: *Experimental-Philosophie,* In: Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart, Reclam, 1988

Gerhardt, Volker: *Leben und Geschichte,* In: Pathos und Distanz, Stuttgart, Reclam, 1988

Gerhardt, Volker: *Friedrich Nietzsche,* München, Beck, 1992

Germer, Andrea: *Wissenschaft und Leben:* Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches, Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1994, (Kritische

Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 105)

Häußling, Roger: *Nietzsche und die Soziologie*, Zum Konstrukt des Übermenschen, zu dessen anti-soziologischen Implikationen und zur soziologischen Reaktion auf Nietzsches Denken, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000

Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*, In : ders., Holzwege, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 7.Aufl. 1994

Heidegger, Martin: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, In: **Guzzoni, Alfredo:** *100 Jahre Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt am Main, Hain, 1991, S. 73-88

James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979

Jaspers, Karl: *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1936

Jaspers, Karl: *Die Frage nach der Wahrheit bei Nietzsche*, In: **Guzzoni, Alfredo:** *100 Jahre Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt am Main, Hain, 1991, S. 57-72

Jaspers, Karl: *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*, München, R. Pieper & Co, 1958

Löw, Reinhard: *Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik*, In: Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Jg. 38.1984, Heft 4, S. 399-409

Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Meiner, 1978

Löwith, Karl: *Nietzsches Versuch zur Wiedergewinnung der Welt*, In: **Guzzoni, Alfredo:** *100 Jahre Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt am Main, Hain, 1991, S. 89-102

Löwith, Karl: *Kierkegaard und Nietzsche, Philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1933

Meyer, Bernd: *Wahrheit und logische Typisierung*, Eine erkenntnistheoretische Studie zu Friedrich Nietzsche, Dissertation an dem Erziehungswissenschaftlichen Fachbereich der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 1987

Mommsen, Wolfgang J.: *Die antinomische Struktur des politischen Denkens Max Webers*, In: Historische Zeitschrift, Jg. 233.1981, S.35-64

Mommsen, Wolfgang J.: *Politik und politische Theorie bei Max Weber*, aus: Johannes Weiß (Hrsg.): *Max Weber heute, Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, S. 515-542

Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe 15 Bde.*, Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, dtv, 1999

Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden*, Hrsg. von Karl Schlechta, München, Hanser, 1954

Peukert, Detlef J.K.: *Die „letzten Menschen“*, Beobachtung zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers, In: *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 12.1986, Heft 4, S. 425-442

Peukert, Detlev J. K.: *Max Webers Diagnose der Moderne*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989

Reschke Renate: *Der Lärm der großen Stadt, der Tod Gottes und die Misere vom Ende des Menschen*, Zu Nietzsches Kulturkritik der Moderne, In: *Nietzsche Forschung*, Bd. 1.1994, S. 79-98

Riesman, David; Reuel, Denny; Glazar, Nathan: *Die einsame Masse*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1965

Röttges, Heinz: *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1972, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 2)

Scaff, Lawrence A.: *Fleeing the Iron Cage*, Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber, Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 1989

Scaff, Lawrence A.: *Max Webers Begriff der Kultur*, In: **Wagner, Gerhard; Zipprian, Heinz:** *Max Webers Wissenschaftslehre*, Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, S. 678-699

Schelting, Alexander von: *Max Webers Wissenschaftslehre*, Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis, Die Grenzen der Soziologie des Wissens, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934

Schluchter, Wolfgang: *Zeitgemäße Unzeitgemäße*, Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber, In: **Hrsg. Borchmeyer, Dieter:** »*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*«, Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996

Stauth, Georg; Turner, Bryan S.: *Nietzsche und Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen*, In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 15.1986, Heft 2, S. 81-94

Stauth, Georg: *Kulturkritik und affirmative Kulturosoziologie*, Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur, In: Hrsg.: **Wagner, Gerhard; Zipprian, Heinz:** *Max Webers Wissenschaftslehre*, Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, S. 167-198

Strauss, Leo: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1956

Tennbrück, Friedrich H.: *Das Werk Max Webers*, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 27.1975, Heft 4, S. 663-703

Tennbrück, Friedrich H.: *Abschied von der »Wissenschaftslehre« ?*; In: **Johannes Weiß (Hrsg.):** *Max Weber heute*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989

Tyrell, Hartmann: *Religion und „Intellektuelle Redlichkeit“*, In: Sociologia Internationalis, 1991, Heft 2, S. 160-177

Tyrell, Hartmann: *Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne »Gesellschaft«*, In: Hrsg.: **Wagner, Gerhard; Zipprian, Heinz:** *Max Webers Wissenschaftslehre*, Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, S. 390-414

Tyrell, Hartmann: *Intellektuellenreligiosität*, „Sinn“-Semantik, Brüderlichkeitsethik – Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski, In: Hrsg: **Sterbling, Anton; Zipprian, Heinz:** *Max Weber und Osteuropa*, München, R. Krämer, 1997, S. 25-58

Voegelin, Eric: *Die neue Wissenschaft der Politik*, München, Anton Pustet KG, 1959

Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul, Siebeck), 1988

Weber, Max: *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, Hrsg.: Johannes

Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul, Siebeck), 1988

Weber, Max: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, UTB, 5.Aufl. 1988, (UTB f. Wissenschaft, 1491)

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980

Weiß Johannes: *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München, London, Paris, K.G. Saur, 1992

Hiermit erkläre ich, daß vorliegende Arbeit selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.